Volume 27

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

Christine Mohrmann, Nimeguen
P. G. van der Nat, Leyden
G. Quispel, Utrecht
W. C. van Unnik, Utrecht
J. H. Waszink, Leyden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
W. den Boer, Leyden
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
P. Courcelle, Paris
R. M. Grant, Chicago
H. H. Janssen, The Hague
G. W. H. Lampe, Cambridge
H. I. Marrou, Paris
F. G. van der Meer, Nimeguen
H. Ch. Puech, Paris

North-Holland
Publishing Company
Amsterdam

CONTENTS

I. ARTICLES

BERGER, K.: Der traditionsgeschichtliche Ursprung der *traditio legis* 104
BROX, N.: *Non ulla gens non Christiana* (zu Tertullian, *Ad nat.* 1, 8, 9f.) . . . 46
COLACLIDES, P.: *Acts* 17, 28A and *Bacchae* 506 161
FLURY, P.: Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola 129
GREEN, R. P. H.: Some Types of Imagery in the Poetry of Paulinus of Nola. . 50
GROSS, K.: *Plus amari quam timeri.* Eine antike politische Maxime in der Benediktinerregel 218
KERESZTES, P.: The Jews, the Christians, and Emperor Domitian 1
KISSEL, W.: Eine falsch verstandene Laktanz-Stelle (*De opificio dei* 19,10) . . . 123
LACKNER, W.: Ein epigraphisches Zeugnis für den Praeses Ciliciae Marcianus in der Passion des Iulianos von Anazarbos 53
LACKNER, W.: Zum Zusatz zu Epiphanios' von Salamis *Panarion*, Kap. 64 . . 56
MALONEY, R. P.: The Teaching of the Fathers on Usury: an Historical Study on the Development of Christian Thinking. 241
MARTIN, L. H., JR.: "The Treatise on the Resurrection" (CG I,3) and Diatribe Style 277
MARTIN, L. H., JR.: Note on "The Treatise on the Resurrection" (CG I,3) 48.3–6 281
MAZZINI, I.: Lettera del Concilio di Arles (314) a papa Silvestro tradita dal codex Parisinus Latinus 1711 282
MCDERMOTT, J. M.: Hilary of Poitiers: the Infinite Nature of God. 172
MUELLER, D.: Kingdom of Heaven or Kingdom of God 266
NAUTIN, P.: Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (notes critiques sur *Ad Autol.* 2,13). 165
OPELT, I.: Hilarius von Poitiers als Polemiker 203
STUIBER, A.: Ein griechischer Textzeuge für das *Opus imperfectum in Matthaeum* 146
SWARTLEY, W. M.: The *Imitatio Christi* in the Ignatian Letters 81
VAN DEN BROEK, R.: The Shape of Edem according to Justin the Gnostic . . . 35
VAN UNNIK, W. C.: The Interpretation of 2 Clement 15,5. 29

II. REVIEWS

ANDRESEN, C.: *Einführung in die christliche Archäologie* (P. van Moorsel) . . . 308
BAUER, J. B.: *Christliche Antike* (P. G. van der Nat) 239
Bibliografia di storia e diritto romano (H. S. Versnel) 238
BÖHLIG, A.: *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (P. G. van der Nat) 151
BOVINI, G.: *see* DEICHMANN
BRANDENBURG, H.: *see* DEICHMANN
DEICHMANN, F. W.-BOVINI, G.-BRANDENBURG, H.: *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, 1 (H. Geertman) 309
DESHUSSES, J.: *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative.* I: *Le sacramentaire, le Supplément d'Aniane* (A. Bastiaensen) 77
FARINA, R.: *Bibliografia Origeniana 1960–1970* (J. C. M. van Winden) 304
FLOYD, W. E. G.: *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*

(C. Mondésert) 302
GIROD, R.: *Origène, Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu*, I (J. C. M. van Winden) 68
GRANT, M.: *Das Römische Reich am Wendepunkt. Die Zeit von Mark Aurel bis Konstantin* (H. S. Versnel) 237
GRANT, R. M.: *Theophilus of Antioch, Ad Autolycum* (J. C. M. van Winden) . 63
HADOT, J.: *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique)* (J. C. H. Lebram) 301
HILL, D.: *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (J. Ysebaert) 149
HOEHNER, H. W.: *Herod Antipas* (J. C. H. Lebram) 232
HOPE, D. M.: *The Leonine Sacramentary. A Reassessment of its Nature and Purpose* (A. Bastiaensen) 71
HUBER, W.: *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* (C. Kannengiesser) 59
LEMARIÉ, J.-TARDIF, H.: *Chromace d'Aquilée, Sermons* (C. Vogel) 154
LILLA, S. R. C.: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (J. C. M. van Winden) 65
MARROU, H.-I.: *see* MONDÉSERT
MATRAY, C.: *see* MONDÉSERT
MONDÉSERT, C.-MATRAY, C.-MARROU, H.-I.: *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue*, III (P. G. van der Nat) 236
ORBÁN, A. P.: *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (C. Kannengiesser) 152
PASTORINO, A.: *Opere di Decimo Magno Ausonio* (J. H. Waszink) 69
PÉPIN, J.: *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (J. C. M. van Winden) . . . 230
PIGHI, G. B.: *Studi di ritmica e metrica* (J. H. Waszink) 156
QUACQUARELLI, A.: *Saggi Patristici (Retorica ed esegesi biblica)* (P. G. van der Nat) 79
RECCHIA, V.: *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici* (J. H. Waszink) 74
SCHRAMM, T.: *Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (B. A. Pearson) 148
SIMONETTI, M.: *Testi Gnostici Cristiani* (R. van den Broek) 64
TARDIF, H.: *see* LEMARIÉ
THOMSON, R. W.: *The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism* (L. Leloir) 306
Varia Codicologica; *Texts and Manuscripts.* Essays presented to G. I. Lieftinck, 1; 2 (P. G. van der Nat) 315
VERBRAKEN, P.: *Sancti Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum et in Librum Primum Regum* (J. H. Waszink) 72
Vetera Christianorum, 7,2; 8,1 . . . . . 160, 316
YAMAUCHI, E. M.: *Gnostic Ethics and Mandaean Origins* (R. van den Broek). . 304
ZÜRCHER, P.: *Der Einfluss der lateinischen Bibel auf den Wortschatz der italienischen Literatursprache vor 1300* (R. Crespo) 155
Books Received 79, 240
Communication 316

Vigiliae Christianae 27 (1973) 1–28; © *North-Holland Publishing Company*

THE JEWS, THE CHRISTIANS, AND EMPEROR DOMITIAN

BY

PAUL KERESZTES

There have generally been two classes of writers who have interested themselves in the texts that have come down to us concerning Judaism and Christianity during the reign of the Emperor Domitian. The first, perhaps the larger, group has claimed that this Emperor was the originator of a systematic and general persecution of the Christians, while the other group, going in the opposite direction, has claimed that there was no, or hardly any perceptible, persecution of the Christian Church under Domitian.

The most important sources for our problem are the passages from Suetonius and Dio Cassius on Domitian's rule, but particularly important are the passages on Domitian's attitude towards what both writers call 'living according to Jewish life and customs'. This is about the sum of our main sources, although there also are some other minor passages in Classical literature that must come into consideration. The interpretation of 'living a Jewish life' has proved to make most of the differences between the conclusions of the main groups of writers.

Another source is what is generally referred to as 'Christian literature'. The author who obviously weighs the heaviest in this group is Eusebius with his *Historia Ecclesiastica* and *Chronicon.* Considerable differences have again resulted when a modern writer accepted or rejected the authority of this Christian historian concerning the information that he had decided to transmit to us about the victims of Domitian. Serious consideration to some other Christian sources such as the '*First Letter of Clement*' to the Corinthians and some passages in the *Apocalypse*, although a prophetic work, must also be given.

It is perhaps unfortunate that improper emphasis and often wrong interpretation was given, by both these two opposed groups, to often very rhetorical passages by Melito, Tertullian, Lactantius, and others, the consideration of whom is not essential at all. They certainly would

not be missed in an enquiry into Domitian's treatment of Jews and Christians.

I

The first Classical text that relates closely to our topic is Suetonius' famous passage on the *fiscus Iudaicus*.[1] Its reference to the Jews of Rome and the Empire is stated, but it is not entirely clear whether it concerns people of Jewish origin by race still faithful to their ancestral religions and apostates from it or, in addition, proselytes to Judaism of gentile origin. Suetonius' text has an obvious enough reference to a tax evasion of some kind, depending on the interpretation of the above categories of the accused of this crime. The business of the *fiscus Iudaicus* referred to by Suetonius concerned one of the general taxes clearly imposed on the Jewish nation as a whole and should not be confused with local taxes such as the *tributum capitis* imposed on the inhabitants of Palestine after its subjugation by Pompey the Great.[2] The general tax payable to this *fiscus* was the so-called didrachma that had, prior to the destruction of Jerusalem in 70 A.D., been payable by Jews everywhere to the temple of Jerusalem; the same sum was now being collected for the victorious Jupiter Capitolinus[3] from every Jew of at least 20 years of age.[4] Whatever Vespasian's motives may have been in imposing this tax, the didrachma was the price Jews across the Empire had to pay yearly for the right of observing their ancestral religion.[5] The administration was centralized in the *fiscus Iudaicus* in Rome, which had at its head a *procurator*[6] who was assisted by a large board,[7] but the money for the *fiscus* was probably collected throughout the Empire by the ordinary tax-collectors.[8]

For a better understanding of Suetonius' text it would be most helpful to know who exactly had to pay the tax for the *fiscus Iudaicus*. Josephus' text (note 3) would imply that the tax-payers in this case were the same as those paying for the temple of Jerusalem. Dio Cassius' text (note 3) suggests that all Jews observing their ancestral ἔθη were to pay the tax.

---

1 Suetonius, *Domit.* 12,2.
2 Josephus, *Bell. Iud.* 1,7,6.
3 *Ibid.* 7,6,6; Dio Cassius 65,7.
4 *Exod.* 30,14; see M.S.Ginsburg, Fiscus Judaicus, *Jewish Q. R.* (1937) 284.
5 Τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας.
6 *C.I.L.* VI,8604.
7 Suetonius, *Domit.* 12,2.
8 J.Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain* (Paris 1914) vol. 2,283.

Thus with the destruction of Jerusalem in 70 A.D. the *gens Iudaeorum* ceased to exist[9] and the much privileged Jewish nation was replaced by what Tertullian called a *religio licita*,[10] and the συναγωγή throughout the Empire replaced the πολίτευμα, the highly privileged citizen body of the Jews. And obviously those Jews who wanted to avail themselves of the privilege of observing their religion had to declare themselves as such to the proper authority. It would also follow that a born Jew was not subject to this tax if he did not live as a Jew. When Suetonius speaks of the tax in question as imposed on the Jewish race (*genti*) he may simply mean the above interpretation as e.g. suggested by Dio Cassius, or he may mean, in possibly an ephemeral sense, absolutely all Jews by race, not just the practicing ones.

Modern authors agree that Domitian extended the category of tax-payers as suggested by Dio Cassius (65,7,2). There is no indication that Vespasian and Titus exacted this tax from any other than practicing Jews by race, nor do we have any report that they enforced exaction with any special rigour. Suetonius' statement that Domitian decided to exact this tax *acerbissime* seems to support both these assumptions concerning the policy of his predecesors. The context in which Suetonius presents us Domitian's new approach to this Jewish tax makes it clear that Domitian made the collection most stringent as part of his vicious campaign to obtain money to replenish the depleted Imperial treasury (*Domit.* 12,1) by any and every means. The meaning of *maiestas* was at the same time well extended, the business of informers and false accusations was encouraged to suit his desperate purpose. It was the same with the *fiscus Iudaicus* affair. It clearly relied on denunciations, whether these were true or false. It is evident also from the context that the meaning of the tax-payers of the *fiscus Iudaicus* was extended to suit Domitian's purpose. However, that Domitian made all Jews, without exception, subject to taxation and that even Jews who dissimulated their blood were now forced to pay the tax,[11] is probably an exaggeration in one respect, and an understatement in another.

Suetonius speaks about two, apparently quite different classes of people denounced to and proceeded against by the *fiscus*, both classes apparently allowing a fairly wide interpretation as to who exactly re-

---

[9] Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, *Hist. Z.* 64 (1890) 424f.

[10] *Apolog.* 18,8: *vectigalis libertas*; 21,1.

[11] As suggested by Ginsburg, *op. cit.*, 288.

presented each class. The first class denounced for evading the tax included those who, without making declaration, lived as Jews (*improfessi Iudaicam viverent vitam*); the second class included those who, concealing their Jewish origin, *i.e.*, the fact that they were circumcized, had not been paying the tax due to the *fiscus* (*dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent*), such as the nonagenarian inspected by the *fiscus* to see whether he was circumcized. It might at first sight appear that all the denounced were Jews who failed to register themselves as such with or without concealing their Jewish origin. This, at least, seems to be the impression of some[12] who believe that Domitian extended this Jewish tax to all Jews, young and old, including those who had broken with Judaism. A closer look however will probably reveal that those involved were a narrower category of born Jews who, in turn, were joined in the *fiscus* investigation by certain gentiles. Thus the first class of the denounced may have included only gentiles who lived a Jewish life, and the second class only born, circumcized Jews who, for some personal reaons, such as nationalistic pride or apostasy from Judaism, had not paid tax to the *fiscus*, the price of practicing the Jewish religion.[13] That Suetonius is thinking of people who were not born Jews when he describes the first class of the denounced is admittedly a possibility. Suetonius may indeed be giving his definition of proselytes to Judaism.

For there were numerous converts to Judaism throughout the Empire and in Rome. There is at this particular juncture no special need to go into details of successful Jewish proselytism in the Hellenistic and Roman world. The Jews were zealously propagating their religion wherever they happened to exist in the Diaspora. Imperial Rome hesitated between benevolent tolerance, such as shown by Augustus, and explicit intolerance as indicated by Septimius Severus' prohibition of conversion to Judaism. Special steps (direct or indirect) taken by various Emperors against Jewish proselytism demonstrate the fairly consistent aim of Roman law to confine Judaism within racial boundaries. Nevertheless, the simplicity and purity of the Jewish doctrine of God attracted many gentiles to Judaism. Yet most of these admirers did not become full converts, partly because of fear of repressive law, but especially on account of the deterrent effect of the complicated ritual prescriptions and dietary and social limitations

[12] Juster, *op. cit.*, 284; Ginsburg, *op. cit.*, 288; *et al.*

[13] See E. M. Smallwood, Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism, *Class. Phil.* 51 (1956) esp. 3f.; and following her, M. Sordi, La persecuzione di Domiziano, *Riv. Storia Chiesa Ital.* 14 (1960) esp. 20; *et al.*

imposed by the Jewish religion on its followers.[14] The majority of them stopped far short of conversion to full Judaism and they formed the group of so-called 'god-fearers' (or οἱ σεβόμενοι or *metuentes*). A rejection of polytheism and idolatry may have seemed to be almost an adoption of Judaism, and when this rejection was accompanied by the observance of the Sabbath and a certain conformity to the Jewish law, though short of circumcision, all this may have appeared a respectable degree of conversion to Judaism.[15]

After the catastrophy of 70 A.D., the Jews of the Diaspora made an even stronger effort to propagate Judaism as if they were striving to overcome both paganism and Christianity.[16] Thus it would not be surprising to find these 'Judaizers' in the first class of those accused in Suetonius' text of tax-evasion. These may have even included full proselytes to Judaism in spite of their assumed small number among the proselytes,[17] unless we accept the unnecessary though tempting assumption that Suetonius is contrasting born and circumcized Jews with uncircumcized Judaizers.

The identification of the second class of the accused seems to be relatively simple. They included born Jews, or at any rate circumcized persons, who concealing their origin had not paid tax to the *fiscus*, some out of hurt Jewish feeling, others, it is assumed, because of their apostasy to Christianity or even paganism.[18] If we assume that Suetonius is contrasting born Jews with gentile Judaizers, then his second class of 'tax-evaders' may, theoretically, provide the proper place for some gentile Judaizers who accepted Jewish law to the extent of having themselves circumcized.

---

[14] G. La Piana, Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire, *Harvard T. R.* 20 (1927) esp. 275–390.

[15] G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Harvard U. P. 1927) 325.

[16] W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (New York U. P. 1967) esp. 142f.

[17] Cp. Smallwood, *op. cit.*, 3.

[18] *Ibid.* 3f.; Sordi, *op. cit.*, 20; also less importantly, A. Imhof, *T. Flavius Domitianus* (Halle 1857) 115; A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Heidelberg 1874) vol. 3, 296; K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche* (Leipzig 1890) vol. 1,7; D. McFayden, The Occasion of the Domitianic Persecution, *A. J. Theol.* 24 (1920) 63; G. Edmundson, *The Church of Rome in the First Century* (London 1913) 222; B. W. Henderson, *Five Roman Emperors* (Cambridge U. P. 1927) 45; M. Goguel, *La naissance du christianisme* (Paris 1946) 576; *et al.*

The inclusion of all these categories among those denounced to the *fiscus Iudaicus* is possible and even quite likely mainly in the context of Suetonius' report of Domitian's desperate efforts to try and fill his depleted treasury. Besides the tax payable to the *fiscus Iudaicus* other taxes were exacted and the word *acerbissime* only underlines the bitterness of Domitian's attitude.

The brass coin of Nerva, with its inscription *FISCI IVDAICI CALVMNIA SVBLATA S.C.*, surrounding a date palm, the emblem of Judaea, is an obvious reference to a *senatus consultum* that was meant to put an end to the scandalous abuse of the *fiscus Iudaicus.*[19] In other words we may assume that the *senatus consultum*, without abolishing the tax itself, converted the *fiscus Iudaicus* to its original purpose, which was to collect the tax from practicing Jews. Dio Cassius' reference to this *senatus consultum* (68,1,2) that Nerva permitted no one to accuse anyone of ἀσέβεια *and* 'Jewish life' ('Ιουδαικὸς βίος)[20] may further explain and emphasize the meaning of what Nerva's government or indeed the Roman Imperial government, normally, regarded as scandalous in the *fiscus* affair. It probably could not and did not see anything scandalous in the denunciation and prosecution for tax-evasion of the Jews who were practicing their religion. It probably regarded as scandalous the denunciation and prosecution for tax-evasion of those who had not practiced their ancestral Jewish life and, understandably, tried to hide their racial origin. The prohibition of accusation for 'Jewish life' could not conceivably concern these groups. Those 'protected' by this prohibition then had to be gentiles who had turned to Jewish life. Turning to Judaism was not a religious crime even for a Roman gentile, although the practice was frowned on and occasionally suppressed. The prohibition of denunciation for Jewish life is mentioned together with the prohibition of accusations of ἀσέβεια and whether this term means *impietas* to the gods of the Empire or to the Emperor himself, it was not normally a religious crime. Accusations for ἀσέβεια were much abused under Domitian and the implication of the context is that it was the same with gentiles 'living

[19] See illustration, and some relevant comments in H. St. J. Hart, Judea and Rome, *J. Theol. Stud., N. S.* (1952) 190, and *plate IV*, 8.

[20] There is no need to interpret Nerva's and the senate's measure as pro-Christian in any way, as if it were a proof of pro-Christian elements in the senate, although Christians may have indirectly benefited from the measure. There is, further, no need to assume that Nerva's prohibition of accusations of ἀσέβεια and 'Jewish life' had any connection with each other.

Jewish life'. These were probably protected only against religious persecution. If this is the case, then the gentile Judaizers were not protected against a duty of paying tax to the *fiscus Iudaicus*. That this is what Nerva's government regarded as scandalous in the *fiscus* affair may gain further support from the context of Dio Cassius' report that Nerva put to death all the slaves and the freedmen who had conspired against their masters and that he allowed that class of persons to lodge no complaint whatever against their master. This note of Dio Cassius, then, together with Suetonius' report on the fiscus abuse, further corroborates our above impressions concerning the scandal of the *fiscus Iudaicus*.

II

The next and equally important passage again does not have any obvious reference to the Christians. This passage is Dio Cassius', or his epitomizer's, brief note on Flavius Clemens, consul of 95 A.D., and his wife Flavia Domitilla (67,14,1–2). Although to all appearances it speaks only of Judaizers, the passage has in modern times been regarded as something like a Christian martyrology of at least the chief characters, the consul's and his wife's. Flavius Clemens and his wife had been accused of what Dio Cassius calls ἀθεότης, something which many others who strayed into the practice of the Jews (τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη) were likewise accused of and consequently condemned to death and confiscation of property. Flavia Domitilla, the wife, was the only one banished, to Pandateria, a nearby island, a place well known to some of her predecessors in disgrace with the Imperial government.[21] The key issue in the Dio text is, undoubtedly, the interpretation of the term ἀθεότης and what in the *fiscus* affair was to be treated like a technical term: the τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη. Most modern writers have without hesitation interpreted these expressions as obvious references to the Christianity of Flavius Clemens, his wife, and others. They take these terms not so much as exact juridical definitions of the charges brought against them as a

[21] Flavius Clemens' destruction by the Emperor Domitian is described also by Suetonius (*Domit.* 15,1) and the reason given here may be the same as in the Dio Cassius text. For Suetonius, after describing the Emperor's and Flavius Clemens' close blood and Imperial relationship, says that the ex-consul was put to death on very slight suspicion, and, then, as if suggesting that the suspicion was baseless, he adds that Flavius Clemens was a man of most contemptible *inertia*.

certain implication of Christianity.[22] These same champions of the Christianity of this illustrious Flavian couple believe they find further proof of their claim in Suetonius' unsympathetic description of the ex-consul's character as *contemptissimae inertiae*.[23] Another much smaller group, with almost the same single-minded approach, claim that the same passages prove that this Flavian couple were proselytes, in full or in part, to Judaism.[24] Not to be outdone by those who suggest that Flavius Clemens and his wife were probably only demi-Jews, some writers claim that they were demi-Christians or members of the liberal section of the Christian Church.[25] A third group of writers, either on account of a freedom for Christian or Jewish partisanship or, at times, on account of their preconceived idea that there was no persecution of Christians under Domitian, remain undecided on the religious denomination of Flavius Clemens and his wife.[26]

---

[22] Strenuous efforts have been made to demonstrate the identity of this Flavius Clemens, the consul of 95 A.D., with Clement, the bishop of Rome at this time. See especially G. Volkmar, Über Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, *Theol. Jb.* 15 (1856) 287–369; C. Erbes, Flavius Clemens von Rom, und das älteste Papstzeichnis, *Jb. Prot. Theol.* 4 (1878) 690–750; Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert, *Jb. Prot. Theol.* 8 (1882) 230–271; *et al.* Eusebius (*H.E.* 3,15; 18) makes a clear distinction between these two men and most of the modern writers have strongly argued against this once fashionable identification: G. B. de Rossi, Del cristianesimo nella famiglia dei Flavii Augusti e delle nuove scoperte nel cemeterio di Domitilla, *Bull. Arch. Crist.* (1865) 17–24; Th. Tahn, *Der Hirt des Hermas* (Gotha 1868) 44–69; J. B. Lightfoot, *S. Clement of Rome* (London 1877) 251–269; Funk, T. Flavius Clemens Christ, nicht Bischof, *Theol. Quartalschr.* 61 (1879) 531–563; W. K. Lowther Clarke, *The First Epistle of Clement to the Corinthians* (London 1937) esp. 9–10; *et al.*

[23] L. de Tillemont, *Memoires* (Paris 1701–1704) vol. 2, 124; de Rossi, *op. cit.* (1865), 17–19; F. de Champagny, *Les Antonins* (Paris 1866) vol. 2, 159; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (London 1869) 21; Hasenclever, *op cit.*, 239–248; P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles* (Paris 1885) 92–104; Neumann, *op. cit.*, 7; B. J. Kidd, *A History of the Church to A.D. 461* (Oxford U. P. 1922) 72; Sordi, *op. cit.*, 9–10; L. W. Barnard, Clement of Rome and the Persecution of Domitian, *N. T. Studies* 10 (1964) 259; *et al.*

[24] H. Graetz, *Geschichte der Juden* (Berlin 1853) vol. 4, 507f.; E. T. Merrill, *Essays in Early Christian History* (London 1924) 153; Moore, *op. cit.*, 350; K. Friedmann, Ancora sulla persecuzione di Domiziano, *Atene e Roma* (1931) 69–78; M. P. Charlesworth, Some Observations on Ruler Cult especially in Rome, *Harvard T. R.* 27 (1935) 33; *et al.*

[25] McFayden, *op. cit.*, 61; Goguel, *op. cit.*, 577–579; *et al.*

[26] B. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise* (Paris 1875) esp. 182f.; Funk, *op. cit.*, 574; F. Huidekoper, *Judaism at Rome* (New York 1891) 319; S. Gsell, *Essai sur le règne de Domitien* (Paris 1893) 301; Edmundson, *op. cit.*, 225; Henderson, *op. cit.*, 46; Clarke, *op. cit.*, 9; Goguel, *op. cit.*, 577; S. Rossi, La cosidetta persecuzione di Domiziano, *Giornale Ital. Filol.* 15 (1962) 304–341, Frend, *op. cit.*, 159; *et al.*

It is doubtful that the terms 'atheism' and 'Jewish ways' could have proper juridical connotations. On the other hand, they could and certainly did often mean Christianity for the mobs of the Greek settlements of the East, and particularly Asia. Justin made it one of the main tasks of his *First Apology* to clear Christianity of the popular charge of 'atheism'. While doing this, the Christian apologist was certainly thinking of his experiences in Asia Minor. The Rescript of Hadrian to Minucius Fundanus and the circumstances that had brought it about certainly indicate wide-spread popular charges of 'atheism' against the Christians. The same can be said about the letters of Antoninus Pius to different communities of the Greek East.[27] These widely abused charges of 'atheism' and consequent pogroms certainly existed before Hadrian's time, under Trajan, in the Greek areas of the Empire[28] and it is only fair to assume that they must have had a much earlier start in these same areas where the Imperial cult had its origin and most enthusiastic supporters.

That the Jews too were regarded as 'atheists' by mobs and even writers[29] goes without saying. Jewish and Christian monotheism, and the consequent contempt for the gods and cults of polytheism naturally meant 'atheism' for pagans.

The term 'Jewish customs' could easily be applied to the Christian religious and social practices also. Apart from the probability that the majority of Christians at this time were still of Jewish birth, this also follows from striking similarities in Jewish and Christian beliefs and religious observances such as their peculiar monotheism and sabbath. The Great Fire of Rome in 64 A.D. and its aftermath no doubt helped to clarify the essential differences between these two religions. The Jewish tragedy of 70 A.D. should have polarized the differences. Further there is reason to believe that the active Jewish and Christian proselytism among the pagans should again have helped to distinguish, if not individual Jews and Christians, at least Judaism and Christianity. If there still was any doubt left for the Imperial government concerning the basic differences, the affair of the *fiscus Iudaicus* should have incidentally put the differences into focus. Any Christians incidentally denounced to the *fiscus* for 'living Jewish life' or for concealing their Jewish origin could confess their Christian religion or choose to pay for 'tax-evasion'. It

---

[27] Eusebius, *H. E.* 4,26,10.
[28] *Ibid.* 3,32; 33.
[29] See e.g. Josephus, *In Apion.* 2,148.

follows from the very nature of the *fiscus Iudaicus* that it, *prima facie*, concerned itself with people who appeared to cheat the *fiscus*, *i.e.*, people who were circumcized and/or who 'lived like Jews'.

In the interpretation of the case of Flavius Clemens and his wife, we are obviously not concerned with the group of born Jews. Although it is conceivable that Christians, through some confusion or zeal on the part of the informers and the *fiscus* officials, were denounced and prosecuted, the text of Dio Cassius, concerning Flavius Clemens, his wife and their fellow-accused, makes it reasonably certain that the category of people 'living like Jews', as distinct from those born in Judaism, were gentiles turned to Jewish life. Furthermore it is not likely to be a coincidence that Suetonius' text *qui ... Iudaicam viverent vitam* has the same meaning as another text of Dio Cassius (65,7,2), which has τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας to indicate which Jews had to pay the didrachma for the liberty of exercising their religion. Suetonius as well as Dio Cassius is likely using, each in his own language, an official or terminology jargon to define a basic category of those who, according to the *fiscus*, should have paid their tax. Even though it often happens that Dio Cassius does not write on points covered by Suetonius and *vice versa*, there is no need for concluding that, because Dio Cassius never spells out the name of this high Imperial tax board, he does not write about the inquisition of the *fiscus Iudaicus* mentioned by Suetonius. In what we have from Dio Cassius on Domitian's rule there seems to be no trace of the inquiry of the *fiscus* concerning the second group of Suetonius' 'tax-evaders', *i.e.*, those who, being born Jews, attempted to conceal their origin. Now, apparently trying only to illustrate Domitian's terror, the high point of which for the writer was the execution of the Emperor's cousin and the banishment of the consul's wife, Dio Cassius, in fact, specifies Suetonius' first group that was denounced to the *fiscus* in words almost identical with those of Suetonius: ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες, *i.e.*, gentiles turning away to 'Jewish life'.[30] In this point, Dio Cassius is considerably more specific than Suetonius. Apart from mentioning the two most illustrious victims among the Judaizing gentiles, he also states, that there were many others; a great number can also be deduced from the context of Suetonius' statement. Even though a most severe punishment is implied in the same context, Dio Cassius goes much further in that he explicitly states that some of the gentile Judaizers were put to

[30] Dio Cassius 68,14,1-2.

death and others were deprived of their property. Dio Cassius then repeats the charge against these same Judaizers when, again in a language very similar to that of Suetonius' text, he reports that Nerva prohibited everyone accusations of Ἰουδαικὸς βίος (68,2). From this report and also from the brass coin celebrating this prohibition it appears that the accusations of gentiles for 'Jewish life' were regarded by Nerva as a serious abuse and that he would have nothing to do with it. Dio Cassius does not write about the inquisition into born Jews concealing their origin. Nor apparently does he mention that Nerva was concerned about them. It is nowhere mentioned that the new Emperor changed anything in the original law prescribing that the Jews wishing to practice their religion should pay the didrachma. Nor is it anywhere implied that denunciations for the evasion of the tax due to the *fiscus* were forbidden. The prohibition of the accusations of Judaizing had, then, a religious motive and it was meant to be a protection of which gentile Judaizers were in obvious need.

It has often been argued, especially by the enthusiastic supporters of the Christianity of Flavius Clemens and his wife, that Jews, their religion being a *religio licita*, could not be punished, not to mention put to death, on account of their religion. The position of born Jews had indeed been well recognized by Rome since the days of Julius Caesar.[31] The synagogues had been formed by virtue of the general privilege granted to the Jews, membership followed from the fact of Jewish origin and only Jews could join the synagogue. Born Jews were also not required to participate in the official cults in Rome or elsewhere. Nevertheless, after Augustus there had been serious friction between Rome and Judaism. Jews were expelled from Rome under Tiberius.[32] Repressive measures under Caligula were followed by expulsion under Claudius.[33] The latter Emperor also guaranteed the privileges of all Jews throughout the Empire,[34] and then, even after the destruction of Jerusalem, Jews were allowed a freedom of practicing their religion at the price of two drachmas payable to the *fiscus Iudaicus*.

The points which most often caused friction between Rome and Judaism were the worship of the Emperor and the generally active proselytism.

---

[31] For good summary of Jewish and Imperial Roman relations, see La Piana, *op. cit.*, 349–390.

[32] Josephus, *Ant.* 18,3,5; Tacitus, *Ann.* 2,85; Suetonius, *Tib.* 36.

[33] Suetonius, *Claud.* 25,4; Dio Cassius 60,66,6.

[34] H.I.Bell, *Jews and Christians in Egypt* (London 1924) 10ff.

When the worship of the Emperor became, especially in the East, a symbol of loyalty to Rome, the Jews from Augustus on had daily sacrifices in honour of, or for, the ruling Emperor. In the use of the official epithets for the Emperor, it seems that the Jews by a curious discrimination tried to avoid the recognition of the 'divine character' of the Emperor. While they never seemed to use the title θεός and only with repugnance the word δεσπότης, they did freely use the Latin word *divus* and *dominus* or even κύριος. Thus in the oath of loyalty to the Emperor, the Jews were allowed to use expurgated formulas. The Jewish attitude towards public games in honour of the Emperor and in connection with the Imperial cult was also quite flexible.

The very active proselytising efforts of the Jews caused much of the friction between the Imperial power of Rome and Judaism. For this was not simply a religion with eyes on the world to come but also it had much political content, which, if realized, would have secured the conquest of the world by the Jewish race. The aim of Jewish proselytism was to 'israelize' the world, not only by imposing on its converts Jewish customs and social practices but also by calling upon them to 'denationalize' themselves and become part of the Jewish nation. It is easy to see that Jewish proselytism would have undermined the whole Roman system. Roman opposition to Jewish proselytism is understandable and the absence of even more repressive measures against proselytism is rather curious.

On the other hand Rome respected its own traditional principle that every nation had the right and duty to observe the religion established by its ancestors, but on the other hand it applied its other principle that Rome had the right to rule the world and to subordinate to its institutions the religions of the subject nation. Thus Rome adopted the gods of all the other national religions. This solution being impossible with the Jewish religion, Rome recognized the right of the Jews to live according to their ancient customs and as a special privilege granted them exemption from all functions which were in opposition to or interfered with their religious laws. This special status of the Jews was an attempt at a compromise between Rome's two conflicting religious policies.

The privilege granted to the Jews who became Roman citizens is even more characteristic of Rome's compromising attitude to Judaism. For these new Roman citizens continued to enjoy the same privileges and exemptions as before. But as a certain sign of its consciousness of the danger inherent in the proselytising efforts and success of Judaism, the

Roman government, following a consistent policy of trying to limit Judaism to those born into it, denied the proselytes the right and privileges which it granted to Jews, and if these proselytes refused to perform the acts of worship of official and Imperial cults when officially called upon, they could be punished according to general law. Even the Jews who had given up their ancestral religion in favour of another were no longer protected by Jewish privileges. Hence measures taken directly or indirectly against proselytism by various Emperors served essentially the same purpose of limiting Judaism to Jewish blood.

It is with this background that the case of Flavius Clemens, his wife, and the others accused of adopting the ἤθη Ἰουδαικά has to be considered. Those who argue for the Christianity of Flavius Clemens and the others often forget that these persons did not have to be Christians for their severe punishment by the Emperor Domitian. It is because neither 'atheism' nor 'Judaizing' by itself was a juridical crime that some modern writers, not satisfied with the obviously non-juridical and, therefore, apparently quite innocent look of these terms, try to replace them with more ominous terminology. In Domitian's time there could be hardly anything more certainly destructive than the accusation of *maiestas*, undoubtedly a charge much abused to serve the purposes of Domitian. Thus 'atheotes' for some became *impietas* or *maiestas* or both,[35] and this supposition, it is often believed, is confirmed by the association of ἀσέβεια with Ἰουδαικὸς βίος in Dio Cassius' passage reporting a total ban on accusations of ἀσέβεια *and* Ἰουδαικὸς βίος. Suetonius is clearly putting the whole *fiscus* affair right in the middle of Domitian's efforts to fill his empty treasury by every means. The first group of those denounced for suspected tax-evasion he calls people *qui ... improfessi Iudaicam viverent vitam*. Gentiles turning away to Judaism, as has been seen, did not enjoy the privileges of born Jews and could naturally be subject to repressive actions of Roman authorities. Going one step further, Dio Cassius adds that the numerous gentiles turning to Judaism were punished for 'atheism'. Thus what could have happened under various Roman emperors, most certainly did happen under Domitian. The denunciations of Jewish proselytes for tax-evasion became a basis for punishment for 'atheism', and judging from Suetonius' and

[35] Aubé, *op. cit.*, 163ff.; K. Wieseler, Über den Brief des römischen Clemens an die Korinther, *Jb. Deutsche Theol.* 22 (1877) 399ff.; Merrill, *op. cit.*, 153–157; Frend, *op. cit.*, 159f.

Dio Cassius' texts we can reasonably assume that Domitian went a long way in exploiting accusations of 'Judaizing' for the benefit of his treasury (and perhaps for some political purposes[36]). Shortly before this passage on the Judaizers Dio Cassius wrote of prohibitions by Vespasian and Titus of accusations for ἀσέβεια (meaning lack of respect for the gods and possibly for the ruling emperor[37]). The same author, then, introducing the rule of Nerva, while associating the terms ἀσέβεια and Ἰουδαικὸς βίος, does not identify them.

Thus Nerva and the Roman senate, without authorizing proselytism to Judaism, tried only to prevent similar abuses of accusations for Jewish proselytism. Nothing more and nothing less. It was not until the time of Hadrian and Septimius Severus that proselytism to Judaism was explicitly prohibited.

Apart from these texts of Suetonius and Dio Cassius, there are some passages in Eusebius' *H.E.* that should further corroborate our conclusions that Flavius Clemens, his wife and the others accused of 'living a Jewish life', were indeed proselytes to Judaism. In one passage (3,18,4) Eusebius relates that even pagan writers noted down the persecution and martyrdoms of Christians in the 15th year of Domitian, and names only one, Flavia Domitilla, the niece of Flavius Clemens, the consul, as one of the victims of the Emperor. Eusebius repeats this story in his *Chronicon* (*ad loc.*) with some differences insignificant for our present purpose. This passage has been most often used to argue against Flavius Clemens' Christianity, with some merit. Eusebius, whenever he has the sources, is after all in the habit of listing in his *H.E.* Christian, and not pagan or Jewish martyrs. He probably would not have failed to list Flavius Clemens as one of the most illustrious martyrs of the Church, if only he had regarded him as such. In the other passage (*H.E.* 3,17,1), just before describing Domitian's persecution of the Church, Eusebius, curiously enough, gives an illustration of Domitian's cruelty, by saying that he had, without proper trial, had a great number of distinguished

---

[36] Suetonius' special note on Flavius Clemens (*Domit.* 15,1) makes a reference to what he called the most contemptible *inertia* of the man. Whatever else *inertia* may mean, it seems in this case to mean a demonstrable lack of participation in public and official life, and this apparent *inertia* may, in turn, have resulted from his Judaistic philosophy (there being no need for implying Christianity). Domitian had, shortly before, had the Stoic Herennius Senecio put to death for, among other alleged reasons an obvious lack of enthusiasm for public office, which may have been due to his philosophy of Stoicism.

[37] Dio Cassius 66,19; 66,9.

Romans put to death, and banished numerous other illustrious people and confiscated their property. Although it is not suggested that Eusebius is here using Dio Cassius' story of the punishment of the 'Judaizers' by death, banishment and confiscation of property, this last passage of the Christian historian shows obvious similarities with the story of Dio Cassius, except that Eusebius does not mention the names of Flavius Clemens and his wife and that the charges against them were 'atheism' on account of the Jewish proselytism of the accused nobles. Now, before and after this passage Eusebius shows in his *H.E.* a very definite anti-Jewish edge; he does not seem to tire of pointing out that tragedies in Jewish history were a punishment for the killing of Christ; the Jews are being painted as the enemies of Christianity and often the causes or persecutions against the Christians. It would undoubtedly have been simply too much to expect of him to declare that numerous Romans, including a consul, his wife, and other aristocrats, became proselytes to Judaism and as such were martyred by Domitian! This would, no doubt, have been to the glory of the Jews, the natural enemies of the Christian Church. If he had done so, this would have been the first, and as far as I know, the last instance of this kind in the *H.E.* Eusebius chose to be silent about the Jewish martyrs, including Flavius Clemens, the consul, and his wife, and the others left unnamed by Dio Cassius also. The historian's silence was fair, much fairer than if he had claimed the Romans to be of the Christian faith.

And this brings us to the persecution of the Christians under Domitian.[38]

III

The just quoted text of Eusebius (*H.E.* 3,18,4) is our first and explicit testimony to any persecution of Christians by Domitian. In this passage, as pointed out above, Eusebius, excluding Flavius Clemens, the consul, from the number of the Christian martyrs, tells us that non-Christian

[38] It is not at all clear in Dio Cassius' text that M'. Acilius Glabrio, Trajan's colleague in the consulship of 91 A.D., was accused of and punished for Jewish proselytism. It is rather suggested that the charge against him was ἀσέβεια, as it was against most of the other illustrious victims of Domitian's Terror. Suetonius (*Domit.* 8,2) also suggests that the charge against him as well as against Salvidienus Orfitus was the same, *i.e.*, plotting of *res novae*. Archeological evidence of the Christianity of some of the Acilii does not prove that of our Glabrio; see P. Styger, *Die römische Katakomben* (Berlin 1933) esp. 5ff., 100ff.

writers wrote about the persecutions and martyrdoms of the Christians as of the 15th year of Domitian and then mentions by name only one of the victims, Flavia Domitilla, the niece of Flavius Clemens. The *Chronicon* of Eusebius[39] agrees with the report of the *H.E.* with the exception of the one possibly important difference that the *Chronicon* mentions one 'Bruttius', presumably as one of Eusebius' non-Christian authorities for the persecutions. Most modern writers discussing these passages concentrate their attention and efforts on the person of this newly emerged Flavia Domitilla, the elsewhere unheard-of niece of Flavius Clemens. Especially those who quite apparently wish to minimize the significance or even deny the existence of any persecutions under Domitian, mainly reject her existence and identify her with Flavia Domitilla, the wife of Flavius Clemens, as reported by Dio Cassius. On the other hand, those who more or less strongly emphasize the significance of Domitian's reported persecutions of the Church accept her separate and Christian identity and take her as only the one illustrious example of the Christian victims of Domitian. Thus the lines are drawn between the believers of the glorious existence of the Eusebian Flavia Domitilla, as niece of the consul, and those who do not believe in her existence and regard her as a phantom, a creature of Eusebius, and wipe her out of history by making her identical with the Dionian Flavia Domitilla, the wife of the consul. The number of non-believers[40] appears far greater than that of the believers.[41] It may be noted there is no writer in antiquity who reports on both these Domitillas, and it might be recalled also that while the Eusebian Flavia Domitilla was reportedly exiled to Pontia, that of Dio Cassius had to go to Pandateria, both islands favourite places for exiling

---

[39] Both the Hieronymian and the Armenian versions have essentially the same text.

[40] Graetz, *op. cit.*, 508; Volkmar, *op. cit.*, 301ff.; Zahn, *op. cit.*, 46–50; Mommsen, *C.I.L.* VI, 948 and 8942; Aubé, *op. cit.*, 178ff.; Lightfoot, *S. Clement* etc., *op. cit.*, 257; *St. Paul's Epistle* etc., *op. cit.*, 21f.; Erbes, *op. cit.*, 693ff.; Funk, *op. cit.*, 562f., Hasenclever, *op. cit.*, 231ff.; Gsell, *op. cit.*, 298f.; Edmundson, *op. cit.*, 225ff.; L.H. Canfield, *The Early Persecutions of the Christians* (New York 1913) 81; Merrill, *op. cit.*, 164ff.; Henderson, *op. cit.*, 42ff.; Charlesworth, *op. cit.*, 33; J.Moreau, A propos de la persécution de Domitien, *N. Clio* 5 (1953) 121–129; S.Rossi, *op. cit.*, 303ff.; J.Vogt, *RLAC* (1954) vol. 2 *s.v.* "Christenverfolgungen", 1169; Frend, *op. cit.*, 161; *et al.*

[41] Tillemont, *op. cit.*, 126; G.B.de Rossi, *op. cit.* (1865), 18ff.; and Insigne scoperte nel cimeterio di Domitilla, *Bull. Arch. Crist.* (1875) 69ff.; Hausrath, *op. cit.*, 298ff.; Wieseler, *op. cit.*, 402f.; Allard, *op. cit.*, 106ff.; A. Codara, La persecuzione in casa Flavia e la congiura contro Domiziano, *Didaskaleion* (1916–17) 162ff.; Sordi, *op. cit.*, 6ff.; *et al.*

disgraced Imperial ladies. Those, then, who identify Eusebius' Domitilla with that of Dio Cassius put themselves into the double difficulty of having to explain away the difference between these 'two' Domitillas' relation to Flavius Clemens and their different places of exile. Thus they come to the most curious conclusions, which they at times base on even more curious 'foundations'. Mommsen's solution,[42] making Flavia Domitilla the sister of the consul Flavius Clemens, perhaps is most noticeable for its strangeness. It contradicts not only Eusebius but also Dio Cassius, and proves nothing except the inventive imagination of the great Classics scholar.[43] Others, simply denying Eusebius' testimony and believing Dio Cassius, say that there was only one Domitilla and she was a Jewish proselyte.[44] Indeed, most of those who accept only Dio Cassius' Domitilla, allow, perhaps strangely, her Christianity, relying on archeological 'evidence' or simply believing that 'atheism' in Dio Cassius' text means Christianity.[45] Some others offer the weirdest suggestion: they declare that Eusebius' Domitilla was a creature of Catholic imagination, a product of the glorification of virginity and of growing dislike for marriage of the Church, which according to them 'did not allow Flavia Domitilla to remain the wife of a consul of the Roman Empire'.[46] The truth is that the theory of the two Domitillas may be regarded as favoured by Catholic tradition, if indeed we may speak of such. In fact, 'this tradition' leaves Dio Cassius' Domitilla with her consul husband, while it also firmly believes in the existence of the other Domitilla, the consul's niece. Some representing this tradition, believe, almost as an article of faith, in the Christianity not only of Eusebius' Flavia Domitilla, but also in that of Dio Cassius'.[47]

The existence of Flavia Domitilla, the niece, clearly hinges on the

---

[42] Th. Mommsen, *C.I.L.* 948; cp. 8942.

[43] Philostratus, *Apoll.* 8,25, erroneously, makes Flavia Domitilla the sister of the Emperor Domitian.

[44] Graetz, *op. cit.*, 508; Charlesworth, *op. cit.*, 33; Smallwood, *op. cit.*, 7ff.; Frend, *op. cit.*, 155ff., is inclined to believe in this Domitilla's Christianity on the basis of the existing archeological evidence; cp. Styger, *op. cit.*, 5ff.; 63ff.

[45] Gsell, *op. cit.*, 298f.; Funk, *op. cit.*, 562f.; Lightfoot, *S. Clement* etc., *op. cit.*, 257; *St. Paul's Epistle* etc., *op. cit.*, 21f.; Erbes, *op. cit.*, 693ff.; Zahn, *op. cit.*, 46ff.; Hasenclever, *op. cit.*, 231ff.; Volkmar, *op. cit.*, 301ff.; Edmundson, *op. cit.*, 225ff.; Merrill, *op. cit.*, 164ff.; *et al.* Cp. Styger, *op. cit.*, see preceding note.

[46] Volkmar, *op. cit.*, 301ff.; Hasenclever, *op. cit.*, 231ff.; Erbes, *op. cit.*, 693ff.; Henderson, *op. cit.*, 47f.

[47] Tillemont, *op. cit.*, 126; G.B.de Rossi, *op. cit.* (1865), 18ff., and *op. cit.* (1875), 69ff.; Hausrath, *op. cit.*, 298ff.; Sordi, *op. cit.*, 6ff.; *et al.*

authority of Eusebius' passage concerning her. Those who dismiss the niece suggest that Eusebius' text must have been corrupted, or alternatively that 'Bruttius', Eusebius' apparent source for the niece, is of questionable authority since he is unknown in Classical history and literature. Those who maintain the identity of the niece do not question Eusebius' text nor, usually, the authority of the otherwise unknown 'Bruttius'. The identity of the Dionian Domitilla is well authenticated by the combined testimony of Dio Cassius himself (67,14), Suetonius (*Domit.* 15 and 17) and Philostratus (*Apoll.* 8,25). On the other hand, the existence of the Eusebian Domitilla can, outside the *H.E.* and the *Chronicon*, find support only in Hieronymus (*Ep.* 108,7), the legendary and quite late *Acts of Nereus and Achilleus*, and the even later Syncellus.[48] While those who claim the Christianity of both Domitillas, uncritically interpret 'atheism' and 'Jewish life' as meaning Christianity, those who reject Domitilla the niece show similar single-minded partisanship in unceremoniously throwing out Eusebius' testimony. Eusebius could certainly make an error in qualifying his Domitilla as a niece of Flavius Clemens and even in naming Pontia as her place of exile. Nevertheless, attempts at 'correcting' Eusebius' text concerning Domitilla, no matter, how ingeniously,[49] cannot be justified by the undeniable facts that Dio Cassius' Domitilla is well identifiable also from other sources and that Eusebius' is not. Thus the argument goes on, maintaining that the value of Eusebius' testimony concerning his Domitilla's identity depends on the identity and the date of the unknown 'Bruttius', supposing of course that 'Bruttius' was indeed Eusebius' source or only source concerning his Domitilla. The value of Eusebius' testimony is then supposed to be greater if this 'Bruttius' was pagan and contemporary or at least near contemporary to the event related by Eusebius. Subsequently modern writers on this issue, depending mainly on their desire either to corroborate or discredit Eusebius' particular information, declare 'Bruttius' to be a fairly early pagan writer, and even unnecessarily identify him with 'Bruttius Praesens', a supposed correspondent of Pliny the Younger, or, alternatively, they pronounce him a Christian and late enough to be completely unreliable. It is clear that we do not know anything about this 'Bruttius' apart from Eusebius' *Chronicon* – he is not even listed in the *H.E.* – and from the work of John Malalas, a late Christian chrono-

[48] Ed. Dindorff (Bonn 1829) 650.

[49] See e.g. Lightfoot, *St. Paul's Epistle* etc., 21f.; Moreau, *op. cit.*, 123f.; *et al.*

grapher.[50] Efforts to prove him an obscure Christian and late writer have been more than feeble.[51] But then for his pagan character we have only Eusebius' word, *i.e.*, if Eusebius mentions him as one of his pagan authorities. But even when one admits, hypothetically, that 'Bruttius' was both pagan and early, one may ask: "But can 'Bruttius', all by himself, be enough?"[52]

Even without this 'Bruttius', Eusebius' word that one Flavia Domitilla, a niece of the consul Flavius Clemens, was victimized by Domitian on account of her confession of Christianity, should be enough. He is no less reliable an historical reporter than either Dio Cassius, who wrote a few decades earlier than Eusebius, known by us, concerning Domitian, only from the *epitomes* of the late Byzantine Xiphilinus, or Suetonius, a contemporary to the events concerned. There is no valid reason for not accepting the reports, no matter how inadequate they might appear, of these Roman chroniclers in the matter of the *fiscus Iudaicus*. Eusebius has proved himself a reliable, a quite intelligent and a by no means reckless reporter. As has been seen above, he most probably knew the *fiscus* affair and its most notable victims, Flavius Clemens and his wife Flavia Domitilla. He must have known either Dio Cassius' report or a source similar to Dio Cassius' text, and the similarity of his and Dio Cassius' notes makes this conclusion most probable. The particular conclusion must be that Eusebius did not regard Flavius Clemens and his wife as martyrs of Christianity. Short only of being explicit, he listed them among the non-Christian, namely, the Judaizing victims of Domitian. Indeed, the same objectivity must be assumed in his passage on the niece of Flavius Clemens: he knew equally well that Domitilla, the niece, was on the other hand a Christian victim. Indeed, it is similarly a valid conclusion that Dio Cassius related from his sources the *fiscus* affair and its most notable victims while omitting the story of the Christian victims, not from malice or hostility but rather from lack of enough interest, which is clearly visible from what we have of his chronicle. On the other hand, Eusebius listed the persecution of the Christians and its only illustrious victim, the niece of a consul of the Roman Empire, and neglected the non-Christian victims, not out of lack of information, which he undoubtedly had, but because he was not interested in including

[50] See A.Schenk von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas* (Stuttgart 1931) 237f.

[51] See *ibid.*; Merrill, *op. cit.*, 164f.; *et al.*

[52] Moreau, *op. cit.*, 122.

Jewish martyrs in his history of the Church, and had the positive purpose of promoting the glory of the Church whenever he had the necessary information, by listing the persecutions and their victims by name, naturally not omitting those of high social standing. In this case he had only one illustrious name, only Flavia Domitilla, the niece. Most likely he did not have any other names at all. For who would have recorded the names of insignificant victims of Domitian? Dio Cassius and Suetonius acted in similar fashion by listing only a few names of the 'many senators' who fell victims of Domitian's Terror. The situation concerning the recording of Christian martyrs at this early time of Christian history was even worse. Thus we probably have all the high-born victims in the person of Eusebius' Flavia Domitilla. That the case of Flavia Domitilla could not be an isolated incident would by itself be a natural conclusion. That we have no information on this in Dio Cassius' and Suetonius' notes is again quite natural. However, Eusebius' short and general report on this has some significance. He explicitly says[53] that there were martyrdoms, Flavia Domitilla being the one illustrious example, in the 15th year of Domitian's rule. He does not specify, as he usually does, the extent of the persecution, not does he say whether they were limited to Rome or went beyond it, or whether the martyrdoms were numerous. For these details and more specific victims we have to turn to other authorities.

The source that ought to take us as close as possible to the centre of any persecution under Domitian is the very controversial *I Clementis*, the first and probably only genuine letter attached to the name of Clement, the bishop of Rome at the time of Domitian's Terror. The controversy concerns the date of its composition and whether certain passages indeed refer to persecutions under Domitian. The *I Clementis* was a letter written by the Church of Rome to the Church of Corinth. Although it does not bear Clement's name anywhere, Eusebius[54] ascribes the letter to Clement and it is generally attributed to him by most modern writers. Its date is accordingly placed in the time of Clement's tenure as bishop of Rome. For a closer date within Clement's episcopacy, with the exception of those who place it to as early as 70 A.D. or as late as 140 A.D., commentators assign the letter to the last couple of years of Domitian's rule or one or two years later.[55] It was written, as is clear from the context

[53] *H.E.* 3,18,4; *Chronicon, ad loc.*

[54] *H.E.* 3,15; 16.

[55] Lightfoot, *S. Clement* etc., *op. cit.*, 267; Aubé, *op. cit.*, 170; Barnard, *op. cit.*, 255; *et al.*

of the letter, as advice to the Church of Corinth, which had at that time been suffering from some serious internal strife resulting from jealousies. Simply stated, the contents of the letter are as follows: it begins (1,1) with an apology for the delay in sending this letter owing to some 'misfortunes and reverses' the Christians in Rome have just been experiencing; then there follow rhetorical examples of the dire consequences of jealousy in the *Old Testament* and then (5 and 6) examples of the same in the recent past during Nero's reign, namely, the martyrdom of Peter and Paul and others; in 7,1 there is an obvious reference to the time of the writing of the letter, when, as is indicated, the Christians of Rome were in the same situation as their fellow-Christians under Nero; the rest of the letter is an exhortation to Christian discipline, especially obedience and peace. It is generally agreed that 5 refers to the Neronian persecution, but the significance of 1,1 and 7,1 is at times still hotly disputed. Whether we interpret the expressions περιπτώσεις *or* περιστάσεις (1,1) as 'calamities', '*impedimenta*' or 'critical circumstances', they are all general terms that taken by themselves obviously can mean misfortunes of various degrees.[56] Further, the reason for the writing of the letter makes it necessary to assume that these 'misfortunes' were not internal strife.[57] These cautious expressions indicating the misfortunes of Rome receive a serious interpretation in the following passages, where the disastrous consequences of jealousies in Nero's Rome are applied as a warning for the church of Clement himself then suffering troubles similar to those suffered under Nero. Some further expressions elsewhere (59 and 60), though not very forceful, are yet suggestive of persecutions.[58] Thus the *I Clementis* is generally interpreted as a testimony to persecutions in the final year or two of Domitian's rule.[59] Apart from the fact of a persecution at this time, again no details can be gleaned from the *Letter of Clement* about the victims and particularly the circumstances of the outbreak.

We may obtain some precious information concerning the fact of the persecution under Domitian and its nature, from an unexpected, yet in

[56] But certainly are not insignificant cliché expressions, as suggested by Merrill, *op. cit.*, 159f.

[57] Barnard, *op. cit.*, 251–260; Lightfoot, *S. Clement* etc., *op. cit.*, 267.

[58] The veiled and cautious character of the expressions of 1,1 can most naturally be explained by a serious situation threatening the Christian community in Rome, Lightfoot, *S. Clement* etc., *op. cit.*, 267.

[59] *Ibidem*; Tillemont, *op. cit.*, 119; Champagny, *op. cit.*, 155; Zahn, *op. cit.*, 69; Gsell, *op. cit.*, 306; McFayden, *op. cit.*, 63; Goguel, *op. cit.*, 575ff.; Barnard, *op. cit.*, 251ff.; *et al.*

this connection quite neglected source, the well-known correspondence of Pliny with the Emperor Trajan about the Christians of Bithynia. This passage of Pliny is the mysterious *cognitionibus de Christianis interfui nunquam*. Its significance for the fact and the probable nature of a persecution of Christians under Domitian has been recognized by several scholars, although to varying degrees,[60] while others[61] have sadly refused to see it. The scrupulous Pliny had several questions for Trajan, but he had no doubt in dealing with those Christians who persisted in their Christianity or simply denied it. The first group were unceremoniously put to death, but the second, in order to prove their innocence and obtain acquittal had to worship the images of the gods and that of Trajan at Pliny's order, for Pliny was certain that this act of worship was sure to distinguish a Christian from a 'non-Christian'. Thus while pleading lack of experience at the trials of Christians, Pliny in fact implies his knowledge of them; his unhesitating procedure for the elimination of 'non-Christians' indicated the existence and nature of some persecutions of Christians some time in the past. For it is difficult not to recognize that Pliny was in this case applying a method that came into existence during Domitian's rule. Domitian was a keen upholder of the state religion, especially that of the Capitoline triad. To this he added his own determination to have himself recognized as *dominus et deus*. The first steps in his own personal cult were taken earlier in the provinces, but then this policy was introduced in Rome also, and opposition to it was pitilessly crushed.[62] This is also indicated by the case of Juventius Celsus,[63] who to acquit himself of the charge of conspiracy addressed the Emperor as 'lord and god', an address used also by others. In spite of the language of *Panegyricus* (2,3; 2,4; 52,3;) which expresses the Senate's and Trajan's views concerning the divinity of the living Emperor, Pliny has shown that he practiced this cult,[64] and there is reason to believe he had been indoctrinated to it not under Trajan, but Domitian. There can really be

---

[60] Th. Mayer-Maly, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der 'Christenbriefe' von Plinius und Trajan, *Stud. et Doc. Hist. Iur.* 22 (1956) 314; W. Otto, Zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius, *Stzb. München* (1919) 48ff.; R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert* (München 1967) 49; 138ff.; see also Aubé, *op. cit.*, 169; Hausrath, *op. cit.*, 297f.; Huidekoper, *op. cit.*, 320; Charlesworth, *op. cit.*, 32ff.; *et al.*

[61] Merrill, *op. cit.*, 172; Smallwood, *op. cit.*, 2; *et al.*

[62] Charlesworth, *op. cit.*, 33.

[63] Dio Cassius 67,13,3–4.

[64] *Ep.* 8,4; 10,8; 53; 59; etc. See Freudenberger, *op. cit.*, 140.

little doubt that this unhesitating method of applying the worship of the living Emperor to eliminate 'non-Christians' was inherited by him from the time of Domitian. Although he may not have been presiding at Christian trials during Domitian's terror, even if he was praetor in 94/95 A.D. rather than earlier,[65] he was probably well aware that Christians had to participate in Emperor-worship to acquit themselves.[66] Thus Pliny's protestation that he had never assisted at Christian trials reveals the fact of persecutions in Rome under Domitian and that it was connected with the Emperor-worship at a time when to clear oneself of charges of disloyalty to the Emperor or the state religion one had to participate in the cult of the ruling Emperor.

From Rome the same Pliny leads us to Asia Minor to reveal that there too there probably was a persecution at about the same time as in Rome. Another passage in the same letter reveals that some Christians admitted they had once been Christians but claimed that they had ceased to be so, "some three, others many, and one twenty years earlier". This last round figure may allow us to connect this apostasy, one no doubt of many, with persecutions in Bithynia or some part of Asia Minor, perhaps Asia. While this supposition depends, of course, as Freudenberger suggests,[67] on the truthfulness of the accused, and while it is true that apostasy could have causes other than persecution, the most likely reason at this early date, just as at the occasion of Pliny's trial in Bithynia, was persecution.

The *Apocalypse* should bring us even closer to some of the details, extent and nature of a persecution in Asia Minor, but particularly in proconsular Asia. That the *Apocalypse* has many obscurities in it follows from its nature. It looks into the future and tells of persecutions and innumerable martyrdoms. Its highly symbolical language further darkens its otherwise often vague meaning. But it also has numerous ephemeral and local allusions, including those to a persecution of a very definite and recognizable character. Needless to say, the book is certainly not a proof of a systematic and general persecution under Domitian.[68] That it should be discarded as useless for information on any persecution under

---

[65] Otto, *op. cit.*, 48ff. and Zur Prätur des jüngeren Plinius, *Stzb. München* (1932) 11ff.

[66] Freudenberger, *op. cit.*, 140; see also Charlesworth, *op. cit.*, 34.

[67] *Op. cit.*, 155f.

[68] Merrill, *op. cit.*, 158.

Domitian,[69] cannot be upheld. Naturally the date of the composition of the book is relevant. Eusebius' testimony from Irenaeus[70] unequivocally places its date at the end of Domitian's rule and excludes speculations concerning the possibility of its being written under Nero.[71] Specific references to the nature of the oppression of Christians in Asia suggest Domitian's final years.[72]

What the *Apocalypse* explicitly says does not amount to much in words and concrete information. Even Antipas' martyrdom in Pergamum (2,13) may possibly be regarded as too early for the oppression of Christians in Asia's centres of the Imperial cult. There are other passages that unmistakably hint at current persecution and martyrdom of the witnesses of Christ who refused to worship "the beast and his image".[73] What is even more important than the naming of individual martyrs is that the *Apocalypse* could not have been written when the Church enjoyed external peace; on the contrary, it demonstrates beyond doubt that Christianity was engaged in a death battle with Imperial Rome.

The occurrence of these cases of persecution is certainly not accidental. The determined establishment of the Imperial cult in Rome by Domitian had its parallel in Asia Minor and most particularly in proconsular Asia, although on a much wider scale and accompanied by a thoroughly enthusiastic acceptance. The worship of Augustus in connection with *Roma* had been established well before the events of the *Apocalypse*. For, although the ruler cult of the Hellenistic East was, apparently, distasteful to the Emperor Augustus, nevertheless to make allowances for the traditions of his subjects he gave permission to some cities in Asia to worship him in connection with the deified *Roma*. The maintenance of this cult gave Augustus a place among the gods and it was entrusted to the 'Commonalty' of the Hellenes.[74] From the foundation of this new cult, the supervision of which increased both its activities and importance, the 'Commonalty' of Asia held annual meetings for the worship of *Roma* and Augustus and for the transaction of business by its assembly.[75]

---

[69] As Moreau, *op. cit.*, 126.

[70] *H.E.* 3,18,1–3.

[71] As suggested by Henderson, *op. cit.*, 45.

[72] See e.g. Neumann, *op. cit.*, 12; Goguel, *op. cit.*, 582; McFayden, *op. cit.*, 63; *et. al.*

[73] See *Apocalypse*, 12,11; 20,4; 6,9; 7,14; etc.

[74] D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (Princeton 1950) 447.

[75] *Ibid.* 448.

This new cult furthermore served as a means for establishing the loyalty of Rome's subjects and soon spread to the other provinces of Rome. The institution of provincial assemblies and the Imperial cult thus became a successful expedient not only in the Greek East, but also in the West.[76] In Asia, Pergamum, the old capital and the centre of the 'Commonalty', the proud owner of the first temple of *Roma* and Augustus, led the way in the Imperial cult. Nor did the other cities of the province wish to show slackness in this. Smyrna, Ephesus, and other cities thus became centres of this worship.[77] Thus, not unnaturally Asia became a leading centre of the persecution of the Christians. Serious anti-Christian violence in this province during Marcus Aurelius' rule, and Antoninus Pius' as well, are well attested by Eusebius.[78] The great persecution in Asia which took probably about 167 A.D. the lives of Polycarp and many others in Smyrna and elsewhere[79] testify to the special role Asia played in the persecutions. Antoninus Pius was in fact obliged to write to the cities of the Greek East to reassert the principles enunciated by Hadrian and Trajan.[80] Granianus' letter to the Emperor Hadrian, and the Emperor's Rescript to Minucius Fundanus are further testimonies to a widespread hostile attitude towards the Christians and clearly show a pattern of mob persecution in the proconsular province.[81] The Christians of this area had to be sacrificed to the mobs which levelled at them their usual charge of 'atheism' and other extrajuridical 'crimes'. The fact that Christians at this time were abused in this centre of the Imperial cult cannot be a coincidence. Pliny's unhesitating method in separating Christians from 'non-Christians', and even his own personal involvement in the Imperial cult and the worship of the ruling Emperor, has already been demonstrated as pointing to the final couple of years of Domitian, when this Emperor introduced this cult as a test of loyalty to himself. And it is the persecution as described in the *Apocalypse* that must have been the beginning of the pattern of anti-Christian violence that became so evident

[76] *Ibid.* 452.

[77] V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie* (Paris 1904) 450ff.

[78] *H.E.* 4,26,10; Justin, *Apol.* I and II, *passim.*

[79] Eusebius, *H.E.* 4,15,1–48; Paul Keresztes, Marcus Aurelius a Persecutor? *Harvard T. R.* 61 (1968) 321–341.

[80] Eusebius, *H.E.* 4,26,10; Paul Keresztes, The Emperor Antoninus Pius and the Christians, *Journal of Ecclesiastical History* 22 (1971) 1–18.

[81] Paul Keresztes, The Emperor Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus, *Phoenix* 21 (1967) 120–129.

during most of the second century in Asia and the provinces of the East. That this oppression in Asia at this time was connected with the cult of the Emperor is abundantly clear. On the other hand it is a matter of speculation whether or not it was all started by a special Imperial order of Domitian.[82] The conventional expression 'our lord and god' as a form of address by Imperial procurators[83] and by many in Rome is significant. However, what is even more important and decisive is the Emperor Domitian's well-known desire to be regarded as 'lord and god'. Considering then the high importance Domitian placed on his own divine worship even in Rome, it is easily understandable that the provincials of the East and especially of Asia were all for expressing their loyalty to Domitian as god. Thus it is not necessary to 'invoke' a special Imperial order for his divine worship in Asia. It is similarly not necessary to suppose that the proconsul of Asia initiated or even promoted it. He had only to be weak; at any rate, even such weakness in a governor's character was not a necessary requirement under Domitian, although later on, under Hadrian, Antoninus Pius, and Marcus Aurelius such a weakness in and some collusion on the part of a governor became quite essential for using the Imperial cult against the Christians.

As early as the time of Domitian's Terror, Asia had a sizable Christian admixture in the predominantly Greek and Jewish population. The non-Christian mobs in 95–96 A.D. were about the same as they were in the next few decades. They zealously complied with Domitian's desire for Imperial worship in the centres of this cult, but especially in the centre of the 'Commonalty' of the province 'where Satan lived'. The pattern was thus set for the second century; they demanded the punishment of the 'atheist' Christians, who, with obvious exceptions, as implied in the *Apocalypse*, abstained from the cult. Which governor at this time would say "no" to the demands of the 'god-fearing' mobs? Leading Christians were probably thus punished, some put to death, others, such as John,

---

[82] It is clear from Eusebius' presentation of the 'old story' (*H.E.* 3,19; 20,1–7) of Hegesippus that the inquisition into the House of David in Palestine had nothing to do with any persecution of the Christians; thus the 'edict' which, in this story, Domitian withdrew did not concern the Christians. It is this story that Tertullian blunderingly applied to the Christians when he wrote of Domitian as a 'half-Nero', since he had 'stopped the persecutions' and, subsequently, recalled the banished (*Apolog.* 5,4). Unfortunately some modern writers regard Hegesippus' story and its interpretation by Tertullian as proof for a persecution of Christians.

[83] Suetonius, *Domit.* 13.

the 'author' of the *Apocalypse*[84] banished.[85] The speculation that the persecution of Christians both in Rome and Asia started with Domitian's shocked reaction of his discovering Christians in the Imperial household is possible, although not necessary. As for Flavia Domitialla's, the niece's, discovery as a Christian we do not know anything definite. That she was probably denounced is a reasonable assumption for a time when denunciations were encouraged by the Emperor. A connection with the divine inclinations of Domitian cannot be ruled out and is even likely.

So much for the Christians. As far as the names of Christian victims of Domitian are concerned we have only one that is definite, that of Flavia Domitilla, the niece of Flavius Clemens, the consul. On the other hand the decisive point in our discussion is not that we may have only one name or many to show. For the existence of the persecution of Christians under Domitian is clear from the sources available to us. From the contents of Eusebius' *H.E.* and *Chronicon*, of the *I Clementis*, the *Apocalypse*, and Pliny's letter on the matter it is clear that there was a persecution of Christians in Rome, serious enough, although it is hard to judge how serious. There can be no doubt that, at the same time, in Asia at least, there was a considerably serious persecution. As to the reasons for these persecutions, especially in Asia, there seems to be hardly any doubt that they were the result of Domitian's predilection for divine worship; they thus set a pattern for more serious persecutions that were to take place in the second century. Flavius Clemens and his wife, Domitilla, must not join the ranks of Christians and Christian martyrs. There is not the slightest evidence for their often supposed Christianity. Evidence definitely shows them as proselytes to Judaism. There is no other justifiable interpretation of the texts of Suetonius, Dio Cassius, and indeed Eusebius. It is only regrettable that there has been so much partisanship on the one side and the other. On the one hand, this partisan spirit listed all the Judaizers of Suetonius and Dio Cassius among the Christian victims of Domitian, and, on the other, it declared any persecution of Christians by Domitian as 'non-existent' or insignificant. For indeed why should one go into an argument with some of Melito's and Tertullian's rhetorical statements that only bad emperors, such as Nero and Domitian, persecuted

[84] Eusebius, *H.E.* 3,18,1; 23,1.

[85] The story about John's encounter with Domitian in Rome and his subsequent banishment by the Emperor, is possible but somewhat questionable (see eg. Malalas, *Chronogr.*, ed. Bonn, 262).

the Church or that Domitian was a second persecutor? For, if all that Nero did against the Christians was to take police action in 64 A.D. and have a great number of Christians brutally put to death, then Domitian certainly deserves a better title than the rather narrow '*portio Neronis*',[86] even if Nero's *institutum*[87] concerning the Christians means significantly more than just a 'first'.[88]

University of Waterloo, Ontario

[86] Tertullian, *Apolog.* 5,4.

[87] Tertullian, *Ad nat.* 1,7,9: *Et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum, iustum denique ut dissimile sui auctoris.*

[88] J. W. Ph. Borleffs, Institutum Neronianum, *Vig. Christ.* 6 (1952) 129–145, *et al.* interpret this mysterious *institutum* of Nero as *only* an inauguration of and not the legal basis for the persecution of the Christians.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 29–34; © *North-Holland Publishing Company*

THE INTERPRETATION OF 2 CLEMENT 15,5

BY

W. C. VAN UNNIK

Some years ago in discussing the gnostic *Epistula ad Rheginum de Resurrectione* I referred to 2 Clement 15,5 as an illustration of a usage at the end of this letter.[1] The unknown author writes to his addressee: "But now be thou not jealous (φθονεῖν) of anyone who belongs to thee, because it can help (ὠφελεῖν). Many are looking forward to this that I have written."[2] On closer inspection I have seen that this parallel is not so striking as it first appeared. The situation each of the two authors has in mind is quite different from the other; 2 Clement thinks of prayer, while the writer *ad Rheginum* has in mind the situation of teaching. Both, however, are working with the same notion of φθονεῖν. It is just that the former sees it in relation to God's blessings, whereas the latter connects it with instruction. Much better parallels to this text in the *Epistula ad Rheginum* can be found; they are collected and discussed in a paper which will be mentioned presently (see p. 33 n. 13).

Nevertheless, 2 Clement 15,5 contains a little problem which deserves some attention. The text reads as follows: τοσαύτης οὖν χρηστότητος μεταλαμβάνοντες μὴ φθονήσωμεν ἑαυτοῖς τυχεῖν τοσούτων ἀγαθῶν. From the text-critical point of view there are no difficulties. But exegetically it offers a *crux interpretum*. What is the exact translation of the words: μὴ φθονήσωμεν ἑαυτοῖς? Is this ἑαυτοῖς the ordinary reflexive pronoun (= ἡμῖν αὐτοῖς, that had fallen into disuse in Hellenistic times),[3]

---

[1] W. C. van Unnik, The newly discovered gnostic "Epistle to Rheginos" on the Resurrection, *The Journal of Ecclesiastical History* 15 (1964) 167.

[2] M. Malinine, H.-C. Puech, G. Quispel, W. Till, adiuvantibus R. McL. Wilson, J. Zandee, *De Resurrectione* (*Epistula ad Rheginum*) (Zürich–Stuttgart 1963) 50 (English translation of Dr. Wilson on p. 67).

[3] F. Blass–A. Debrunner–R.W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Early Christian Literature* (Cambridge–Chicago 1961) §64,1.

or does it stand for ἀλλήλοις, as was already the case in classical Greek?[4] Either of these explanations is possible, but each yields a different meaning. Which one is correct in this particular context? The interpreters are divided. The former explanation is that of J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part I *S. Clement of Rome* (London ²1890) vol. II, p. 249: "not grudge ourselves", cf. also p. 314 (without comments); of K. Lake, *The Apostolic Fathers* (London-Cambridge, Mass. 1909) vol. I, p. 153 (no comments); and of R. M. Grant–H. H. Graham, The *Apostolic Fathers*, vol. 2 *First and Second Clement* (New York 1965) p. 128 (they see here a possible echo of Mark 16,16 and indicate a parallel with Romans 2,6 ff., but these texts offer little or no clarification). The latter interpretation is offered by A. Harnack, *Patrum Apostolicorum Opera*, fasc. 1, part. 12 (Lipsiae 1876) p. 134, referring to 2 Clement 13,1 and St. Paul's usage in Galatians 5,26; on p. 135 he translates: "ne invideamus alter alteri"; by F. X. Funk, *Patres Apostolici*, vol. I (Tübingen ²1901) p. 205 (no comments); in H. Hemmer, *Les Pères Apostoliques*, II *Clément de Rome* (Paris ²1926) p. 161: "Ne nous envions pas mutuellement"; and in R. Knopf, *Die apostolischen Väter*, I *Die Lehre der Zwölf Apostel, die zwei Clemensbriefe* (Tübingen 1920) p. 176, with references to 2 Clement 12,3; 13,1 and 17,2. This survey gives the impression of a division on this point between the Anglo-Saxons and the Continentals!

The references of Knopf to other texts in 2 Clement are to the point in so far as they show that this author was familiar with the current usage ἑαυτοῖς=ἀλλήλοις,[5] but unfortunately this evidence is not conclusive, since for the other point of view one may refer to 2 Clement 6,9; 9,7; 11,3 (quotation) and 19,1 (twice).[6] It is clear that the evidence is almost equally divided, and although Walter Bauer throws the weight of his authority in the lexicography of early Christian authors into the scales

---

[4] F. Blass–A. Debrunner–R. W. Funk, *op.cit.*, 287 with references to the New Testament.

[5] 2 Clement 12,3: ὅταν λαλῶμεν ἑαυτοῖς ἀλήθειαν; 13,1: μηδὲ θέλωμεν μόνον ἑαυτοῖς ἀρέσκειν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔξω ἀνθρώποις; 17,2: συλλάβωμεν οὖν ἑαυτοῖς καὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀνάγειν περὶ τὸ ἀγαθόν; also 4,3: ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν (sc. God) ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτούς.

[6] 2 Clement 6,9: οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι οὐ δύνανται ταῖς ἑαυτῶν δικαιοσύναις ῥύσασθαι τὰ τέκνα αὐτῶν; 9,7: ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι θεῷ; 11,3: συμβάλετε ἑαυτοὺς ξύλῳ (quotation from an unknown writing, cf. 1 Clement 23,4); 19,1: ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν ... σωτηρίαν ἑαυτοῖς καὶ ζωὴν διδόντας.

in favour of the meaning "each other",[7] it is only the context that can and may be decisive; for even lexicographers have not received a "special revelation", but have made up their minds and composed their books on the basis of the particular context. What then is the context?

In accordance with the great theme of this homily, the author exhorts his readers to remain righteous and holy as they were when they started their Christian life in order than they may pray with freedom[8] to God who says: "While you are still speaking, I shall say: Here I am." This quotation from Isaiah 58,9 has been changed from the third person ἐρεῖ to the first ἐρῶ, which makes this declaration of God even more direct and personal. This word of God is, says the author, the sign of a great promise, namely that God answers the prayer before it has been brought to a close. And then he continues in 15,5 τοσαύτης οὖν χρηστότητος μεταλαμβάνοντες κτλ, and closes the passage with the warning ὅσην γὰρ ἡδονὴν ἔχει τὰ ῥήματα ταῦτα τοῖς ποιήσασιν αὐτά, τοσαύτην κατάκρισιν ἔχει τοῖς παρακούσασιν.

It is clear that this passage speaks of prayer to God and His favourable response. This is the prayer not of the community but of the individual, the difference between the words in the singular (λαλοῦντός σου – τοῦ αἰτοῦντος) in contrast to the plural "we" of the context being very marked. The author has something to say about the direct, the vertical relation of God to man; but he does not envisage in *this* place a man's fellowmen, his fellow-Christians, the horizontal line.

The writer points out that the word of God contains a marvellous promise: God not only does hear the prayer, not only does answer it – that in itself is a great comfort for men who wrestle with the problem of unanswered prayers and are not sure if they are heard –, but He is there as a "present help"[9] and is ready to give (ἑτοιμότερον ... εἰς τὸ διδόναι) while the supplicant is still presenting his requests. This is the wonderful goodness (τοσαύτη χρηστότης). But the author is also aware of the

---

[7] W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin [5]1958) Sp. 421, sub 3 ("schon klass.") with indication of texts; Sp. 1696, s.v. φθονέω, he gives the following translation of our text: "einander nicht neiden".

[8] On this παρρησία see G. J. M. Bartelink, ΠΑΡΡΗΣΙΑ, in: C. Mohrmann, G. J. M. Bartelink, L. J. Engels (eds.) *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva, Supplementa*, fasciculus III (Noviomagi 1970) 7–35, where other literature is also mentioned.

[9] This is the meaning of πάρειμι here in accordance with ordinary Greek usage, cf. H. G. Liddell–R. Scott–H. Stuart Jones, *A Greek–English Lexicon* (Oxford [9]1940) 1333, *s.v.* πάρειμι, 4.

two-sidedness of God's word, the blessing and the curse. This finds expression 15,5b (cf. also 6,7, 1 Peter 2,7 and passages like Deuteronomy 28 in the Old Testament). Hence, the goodness of God is not received automatically. It depends upon man's attitude towards the word of God. Blessing is found in the way of obedience; cursing is the consequence of disobedience.[10] This decisive point serves as an explanation (γάρ) of the hortatory sentence which contains the usage in question.

In 15,5a itself we notice a difference in tense between the present participle μεταλαμβάνοντες and the aorists φθονήσωμεν and τυχεῖν. Besides this there is a clear difference in impact between μεταλαμβάνοντες and τυχεῖν, and this difference must be made explicit. In the former it seems to be said that "we share in so great a goodness", whereas in the latter "so great good things" are still to be acquired. In the light of the following explanatory sentence, the participle μεταλαμβάνοντες should be taken as conative or desiderative[11] and be translated in this way: "since therefore we may partake of so great a goodness", or: "since therefore we desire to share in so great a goodness." Then the sequence of the verbs is intelligible: the word of God contains a promise, by obedience it is possible to obtain a share in what is promised; hence, let us acquire it and not cut ourselves off from it by disobedience. This last idea is expressed in somewhat different words, viz. μὴ φθονήσωμεν. After the present participle *de conatu* come the aorists of the decisive step.[12] The verb φθονεῖν τινι + genitive or infinitive can mean not only "to be jealous of a person", but can also have a different meaning. The noun φθόνος in Greek indicates a bad feeling of one person toward another in two opposite relations: (1) A who *misses* something precious may have φθόνος towards B, because he possesses it; and (2) B who *possesses* something precious, may have φθόνος towards A. In the latter case it means: to withhold something consciously from another person; to be

[10] This seems to be what the author had in mind and this is in accordance with the general trend of his address. The expression of his thoughts in words is somewhat clumsy, for it is far from clear what is meant by the words: τὰ ῥήματα ταῦτα τοῖς ποιήσασιν αὐτά. In the preceding paragraph he speaks of τοῦτο τὸ ῥῆμα in the singular, and there it is a reference to the quotation from Isaiah. But why now this change to the plural and why are "these words" connected with "those who do them"? Cf. 3,4: ἐν τῷ ποιεῖν ἃ λέγει καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν. The best possible solution to this difficulty is that the words in 15,5b do refer to the word of God quoted from Isaiah 58,9, but that he wants to give them a more general character.

[11] Blass–Debrunner–Funk, *op.cit.*, §319 and §326; J. H. Moulton–N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III, *Syntax* (Edinburgh 1963) 63, 65.

[12] Blass–Debrunner–Funk, *op.cit.*, §337, 338; Moulton–Turner, *op.cit.*, 76–79.

anxious that the other will not acquire something one possesses; there is always something very valuable at stake. An extensive discussion of this usage, particularly in connection with revelation and the teaching of salvation, will be found in my paper "ΑΦΘΟΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ".[13] Two examples in addition to those which have been discussed there may illustrate the present passage:

(a) Ps. Clement, *Homilia* 9,20,2: Peter says to his pagan hearers that the difference between them does not lie in nature but in their service of God; therefore, the Christians are not in many but in all respects better, καὶ ὑμᾶς τοιούτους γενέσθαι οὐ φθονοῦμεν, ἀλλὰ τοὐναντίον συμβουλεύομεν. This contrast is very telling.

(b) Josephus, *Antiquitates Judaicae* 4,8,21,235: in a series of regulations from the Mosaic Law, mainly according to Deuteronomy 24, he also mentions the prescription that people bringing their grapes to the wine-press shall not prevent other people from eating from them; and he gives this reason: ἄδικον γὰρ ἀγαθῶν, ἃ κατὰ βούλησιν θεοῦ παρῆλθεν εἰς τὸν βίον, φθονεῖν τοῖς ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν μεταλαμβάνειν. This text, to which Walter Bauer already drew attention,[14] has some striking similarities in terminology with 2 Clement 15,5, although Josephus speaks of material goods whereas 2 Clement has spiritual goods in mind. But in both cases we find that φθονεῖν is used of preventing somebody from enjoying the benefits one has in store.

It may be added that the verb "to enjoy" was used here for good reasons – it reflects the noun ἡδονή in 2 Clem. 9,5b. And this word together with ὠφέλεια is used, e.g. by Vettius Valens, as the result of μὴ φθονεῖν;[15] it belongs to the natural "context" of this concept of ἀ-φθονία. Here it is the presence of God (ἰδοὺ πάρειμι) as a helper. The opposite is the condemnation (κατάκρισις) of God, because if they take no heed of these words, God is nevertheless there as a judge.

Let us now return to our original question: who are meant by the word ἑαυτοῖς? From the whole fabric of this passage it is evident that the only possible answer must be: "We ourselves." The translation "each other" or "mutually" would not make sense and is pointless in this context, whereas, on the other hand, the understanding of ἑαυτοῖς as a

---

[13] W. C. van Unnik, ΑΦΘΟΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ, in: *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, jaargang 3,4 (1971).

[14] W. Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 1696.

[15] See the texts in my paper: ΑΦΘΟΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ, p. 43.

reflexive yields a perfectly good sense. It is a very strong warning, with a touch of irony: who would be so stupid as to grudge oneself the acquisition of the great blessing of God's presence? One may envy others, but not oneself, particularly in view of the choice between blessing and condemnation which both are contained in the same word of God. This begrudging consists in paying no heed to the word of God. Therefore this admonition is a forceful argument to live righteous and holy lives in accordance with the Christian calling, one of the main themes of this homily.

Bilthoven, Sweelincklaan 4

Vigiliae Christianae 27 (1973) 35–45; © *North-Holland Publishing Company*

THE SHAPE OF EDEM ACCORDING TO JUSTIN THE GNOSTIC

BY

R. VAN DEN BROEK

Justin the Gnostic constructed his system on the presupposition that there were from the beginning three unbegotten principles of the universe. To the third of these principles, called Edem or Israel, Justin assigned the external appearance of a half-maiden, a virgin above and a viper below. In this short study I hope to show that in formulating his ideas about Edem, Justin was influenced by a similar conception of Isis which had been current in Egypt since Hellenistic times. This background of the shape of Edem clarifies to some extent also the dark background of Justin himself, which will lead us to some remarks on the origin of the main themes of Justin's thinking.

Hippolytus of Rome, who in his *Refutatio* (5,23–28) divulged the secret doctrine of Justin basing himself on Justin's book *Baruch*, was of the opinion that this Gnostic had been inspired by the myth of Heracles and the half-maiden Echidna, as related in Herodotus 4,8–10. In the introduction to his report Hippolytus explicitly states that he will show that one of the many mythological stories contained in *Baruch* derives from Herodotus, and that Justin exposed it in a distorted form to his pupils as an unknown myth on which he based the whole structure of his teaching (24,2). To validate this statement, Hippolytus first retells (25) Herodotus' story of Heracles' forced love for Echidna, and then continues:

> He says: There were three unbegotten principles of the universe, two male, one female. One of the male principles is called Good (the only one so called), foreknowing everything; the other is called Father of all begotten beings, without foreknowledge and invisible. The female one is without foreknowledge, wrathful, double-minded, doubled-bodied, in all respects resembling the half-maiden of Herodotus' myth: a virgin above her groin, a viper below, as Justin says.[1] This

[1] Justin: μέχρι βουβῶνος παρθένος, ἔχιδνα δὲ τὰ κάτω. Herodotus 4,9 describes Echidna as μιξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα, τῆς τὰ μὲν ἄνω ἀπὸ τῶν γλουτῶν εἶναι γυναικός, τὰ δὲ ἔνερθε ὄφιος. In Ch. 25, Hippolytus' rendition of Herodotus

maiden is called Edem and Israel. These are, he says, the principles of the universe, the roots and springs from which everything came; there was nothing else. (*Ref.* 5, 26,1–2).

The only agreement between Edem and Heracles' strange love is found in their curious bodily form, and this is possibly what led Hippolytus to assume that it was from Herodotus that Justin had obtained the idea of visualizing Edem as a viper-woman.[2] As a matter of fact, we know that Justin explained several Greek mythological stories as allegories of his own myth. Leda and the swan, Danaë and the shower of gold, were interpreted as referring to Edem and Elohim, another name for his second principle (5,26,34–35; cf. also 5,23). It is therefore conceivable that Justin allegorized the story of Echidna and Heracles in the same way, but in view of the great differences between the two myths it is unlikely that it was Herodotus who solely or even primarily inspired him to describe Edem in the way he did.

Another explanation of Justin's viper-woman has been proposed by Ernst Haenchen, who drew attention to the discussion of astrology in Hippolytus 5,13,8, where it is said that of the signs (ζῴδια) of the zodiac only the Twins, the Archer, the Virgin, and the Fishes are bicorporeal (δίσωμα). With respect to the Twins and the Fishes the last word is an obvious term, since their signs are formed by two identical figures. For the sign of the Archer, represented as a centaur, the use of δίσωμον also offers no difficulties. According to Haenchen, the Virgin of the zodiac was also represented as a composite being, half human and half serpent, which should explain the application of the term δίσωμον to this sign too. Thus, astrology should have been Justin's source for the description of Edem as a μιξοπάρθενος.[3]

---

appears to have been influenced by the wording of Justin's description: ἦν δέ, φησὶν ὁ Ἡρόδοτος, τὰ ἄνω αὐτῆς μέχρι βουβῶνος παρθένου, πᾶν δὲ τὸ κάτω σῶμα μετὰ βουβῶνα φρικτόν τι θέαμα ἐχίδνης. There is of course a direct connection between Herodotus' Echidna and the primeval monstruous being bearing the same name in Hesiod, *Theogonia* 297–300: θείην κρατερόφρον Ἔχιδναν,/ ἥμισυ μὲν νύμφην ἐλικώπιδα καλλιπάρηον,/ ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν δεινόν τε μέγαν τε/ αἰόλον ὠμηστήν, ὑπὸ κεύθεσι γαίης. See also the Orphic fragment in n. 20 on p. 41.

[2] This opinion was adopted without qualification by e.g. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig 1884; reprint: Darmstadt 1963) 271; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2nd ed., I (Göttingen 1954) 336, n. 3; and H. Leisegang, *Die Gnosis*, 4th ed. (Stuttgart 1955) 157.

[3] E. Haenchen, Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50 (1953) 125, n. 2 (also in his *Gott und Mensch* (Göttingen 1965) 301, n. 2), and *Idem* in W. Foerster (ed.), *Die Gnosis* I (Zurich–Stuttgart 1969) 66.

The astrological texts from the second century A.D. leave no doubt that the sign of the Virgin was indeed termed δίσωμον.[4] However, they also make it quite clear that in using this word their authors centainly did not think of the *Virgo* as a composite being. The astrologers identified her with various Greek and Oriental goddesses, e.g. Demeter, Isis, Cybele, Atargatis, and Hecate,[5] and it was through her identification with Isis that she came to be called δίσωμον. In the circular zodiac of Denderah we find the Virgin represented as a stately woman standing with an ear of wheat in her hand, i.e. as Isis. But beneath this representation the same deity is shown sitting on a low seat with the little Horus standing on her right hand.[6] The scene of Isis with her child as a representation of the sign of the Virgin is also found in the writings of such astrologers as Teucer of Babylonia and Antiochus of Athens.[7] The Virgin of the zodiac was called δίσωμον because, like the Twins and the Fishes, the sign was thought to consist of two separate figures, woman and child. As applied to the Virgin this term became a fixed epithet, used even when she was described only as a standing woman.[8] Thus, the astrological evidence lends no support whatever to Haechen's contention that the *Virgo* of the zodiac was represented as a viper-woman, and provides no grounds for his conclusion that astrology inspired Justin to visualize his third principle as he did.

A more relevant parallel to Justin's Edem is offered by the figure of

---

[4] The passage in Hippolytus 5,13,8 was borrowed word for word from Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.* 5,10. Taken as a group, the Twins, the Fishes, the Archer, and the Virgin are frequently referred to as τὰ δίσωμα (ζῴδια): Serapio, in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* I (Brussels 1899) 101; Ptolemy, *Tetrabiblos* 1,11, ed. F. E. Robbins (Cambridge (Mass.)–London 1956) 66; Vettius Valens, *Anthol.*, ed. G. Kroll (Berlin 1908) 80,2; 183,24; 197,13; 211,35; 335,33; cf. *ibid.* 7,25 (Twins); 10,10 (Virgin); 11,4 (Archer); 13,1 (Fishes). Other words applied to these signs are e.g. δίμορφος, δισώματος, διφυής, cf. Kroll, *o.c.*, 378 (Index II, *s.v.*), and W. Gundel, *Parthenos* 1, in Pauly-Wissowa, *RE* 18 (1949) col. 1949.

[5] Gundel, *o.c.*, coll. 1949–1950.

[6] Cf. F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig 1913) pl. II and p. 243; also F. Boll, C. Bezold and W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, 5th rev. ed. by H. G. Gundel (Darmstadt 1966) pl. II, 3, and Gundel, *Parthenos*, col. 1944.

[7] Teucer of Babylonia, ed. Boll. *Sphaera*, 18: Τῷ μὲν πρώτῳ δεκανῷ παρανατέλλουσι θεά τις ἐπὶ θρόνου καθεζομένη καὶ τρέφουσα παιδίον, ἣν τινες λέγουσι τὴν ἐν ἀτρίῳ θεὰν Ἶσιν τρέφουσαν τὸν Ὧρον. Antiochus of Athens, ed. Boll, *Sphaera*, 58: Ἐν Παρθένῳ· γυνὴ παιδίον βαστάζουσα. Cf. also *ibid.* 210–212,513, n. 5.

[8] Vettius Valens, ed. Kroll, 10,9 ff.: ἀνθρωποειδές, ... σχήματι Δίκης ἑστώς, δίσωμον, ... διφυές.

Isis-Thermouthis, which originated in Hellenistic Egypt. Thermouthis – or, without the article, Hermouthis – was the Greek name for the ancient Egyptian goddess Renenutet, who sometimes was represented as a standing or sitting woman but mostly as a serpent or as a woman with a serpent's head.[9] Primarily a vegetation and fertility goddess praised for providing good crops, she was considered the giver of all the necessaries of life and of the blessings that make life agreeable as well. As a result she became the personification of all felicity and bliss, closely connected with Shay (Psais or Psois), the Agathodaemon.[10] At an early date, the spread of her cult throughout Egypt and possibly also her manifold benignant activities, led to the assumption of a plurality of Thermouthis goddesses. As early as the New Kingdom she was thought to exist in four separate manifestations, but until Hellenistic times this did not imply division of the deity's field of activity, and even then the attempted systematization was far from consistent.[11]

In Hellenistic times, like so many other goddesses, Thermouthis too was interpreted as a manifestation of Isis. According to Aelian, she is the sacred viper of Isis, identical with the ureus that adorns the statues of this deity as a royal diadem. Isis is said to make a special use of her sacred animal when forced to punish the sins of men, and in this function Thermouthis is supposed to spare the good but to kill the bad.[12]

As described by Aelian, Thermouthis has lost her original independence and become an attribute of Isis. It is certain, however, that in Hellenistic Egypt Thermouthis was also associated with Isis in a quite different way, one which also had its effect on her iconography. Isis-Thermouthis, or Isis-Hermouthis, as she was then commonly called, was no longer re-

---

[9] For the cult of Renenutet in ancient Egyptian and Hellenistic times, see now J. Broekhuis, *De godin Renenwetet* (Thesis Groningen 1971) who on pp. 10-55 describes 93 representations of Renenutet and on pp. 105–109 discusses the relation between Renenutet and Isis; Isis-Hermouthis on pp. 110–137. See also H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952) 803–804; H. Kees, *Thermuthis* 1, in Pauly-Wissowa, *RE*, 2. Reihe, 5 (1934) col. 2444; O. Höfer, *Thermuthis*, in Roscher's *Lexikon* 5 (1916–1924) coll. 658–660.

[10] See Broekhuis, *o.c.*, 90–95, and Bonnet, *o.c.*, 803.

[11] Cf. Bonnet, *o.c.*, 804, where also the identification of the four Renenutets with other goddesses is indicated. The relations between Renetutet and other deities are discussed by Broekhuis too (pp. 88–109), who, however, does not go into the problem of the four Renenutets, although he cites a text mentioning them (p. 82) and describes several Graeco- and Roman-Egyptian representations of these four deities; cf. his catalogue, nrs. 18, 20, 71, 72 and 82.

[12] Aelian, *De nat. animal.* 10,31.

presented as a serpent, as a woman, or as a woman with a serpent's head but as a composite being, a woman above and a coiling serpent below. Many Graeco-Egyptian terracottas showing Isis-Thermouthis in this form have been found in Egypt.[13] Though Isis had been identified with the ureus serpent as early as the Middle Kingdom,[14] it may be assumed that the idea to represent her as half a woman and half a serpent derives from her association with Renenutet, which did not occur before the Hellenistic period.[15] In this form Thermouthis was able to maintain a relative independence. Several new temples were erected especially for this deity. The popularity of her cult is indicated by, for instance, a trilingual stele from Denderah on which the Stratege Ptolemy, the son of Panas, declares that in the eighteenth year of Augustus he dedicated to Isis-Thermouthis, who had already a temple at Denderah, an uncultivated parcel of land situated there south of the temple of Hathor.[16] Mention must also be made here of the four Greek Isis hymns of Medinet Mâdi. In these hymns Hermouthis is equated with Isis and praised as goddess of fertility, as Panthea, as Bona Fortuna, as bearer of Maat, and as the unique one.[17]

The ascription of the same external appearance to Edem and Isis-Thermouthis raises the question of whether there is also a direct and more

---

[13] Cf. e.g. W. Weber, *Die aegyptisch-griechischen Terrakotten*, Königliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung II (Berlin 1914) Textband, 42–47; Tafelband, pl. 3; P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Egypte de la collection Fouquet* (Nancy–Paris–Strasbourg 1921) I, 71–72, and 348; II, pl. XV.

[14] See M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Münchner Ägyptologische Studien 11 (Berlin 1968) 106–110, 202.

[15] In ancient Egypt neither Renenutet nor Isis were represented in this way. Typically Egyptian is only the combination of a human body and the head of an animal, though there is one early instance of a female deity with a human head and a serpent's body, cf. Münster, *o.c.*, 155. It seems certain that in Hellenistic times Thermouthis continued to be represented as a serpent, but also that the assimilation of Isis and Renenutet led to a new representation of that new deity: a woman above and a serpent below. For another opinion, see Broekhuis, *o.c.*, 34f., 121.

[16] N. Aimé-Giron, Une stèle trilingue du Stratège Ptolemée fils de Panas, *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte* 26 (1926) 148–157. The Greek text speaks of (p. 152) Ἴσιδι θεᾷ μεγίστῃ ἐπικαλουμένῃ/[Θε]ρμούθιος. With respect to the last word Aimé-Giron comments: "La restitution du nom de Thermouthis est certaine, mais le grammaire demande le datif Θερμούθι ou Θερμούθει." It should be noted, however, that appositions in the genitive to personal names in other cases are not uncommon in Graeco-Egyptian texts; cf. for instance BGU 1002,*l*.3: Ταθῶτις ἡ καὶ Ἑρμιόνης, and the explanatory remarks on this phenomenon made by G. Mussies, Egyptianisms in a late Ptolemaic document, in *Antidoron Martino David oblatum*, Papyrologica Lugduno-Batava XVII (Leiden 1968) 73–74.

[17] Cf. Broekhuis, *o.c.*, 110–133.

essential connection between them. I think this question can be answered in the affirmative.

Justin's Edem is the mythical personification of the Earth. In its form her name may have simply been borrowed from the Septuagint, e.g. Gen. 2,8: Ἐδέμ, but at the base of her Gnostic myth there is certainly an assumed relationship between *'adamah*, "earth", and Edem.[18] This is clearly shown by Justin's concept of cosmogony. From the mutual sexual desire of Elohim and Edem sprang twelve paternal and twelve maternal angels, together forming the Paradise in Eden, which according to Justin means "before Edem, so that Edem might always see Paradise, that is the angels" (Hippolytus 5,26,5). The angels are allegorically called "trees", Baruch (the third of the paternal angels) being the Tree of Life, and Naas (the third of the maternal angels) being the Tree of Knowledge.[19] At the creation of Adam the angels of Elohim took some of the most excellent earth, that is not from the animal parts of Edem but from the upper, anthropoid parts of the Earth, whereas the animals and other living beings were created from the animal parts. Adam received his spirit from Elohim and his soul from Edem. "And man, the Adam, became a kind of seal and memorial of their love and an eternal symbol of the marriage of Edem and Elohim." Eve was created in the same manner, and the first humans were commanded: "Increase and multiply, and inherit the earth, i.e. Edem. For Edem contributed all her powers to Elohim, like a dowry in marriage" (Hippolytus 5,26,7–9).

It should be noted that in Justin's system the creation itself is not bad, nor is marriage. Every human marriage is an image and symbol of the architypal, sacred marriage of Elohim and Edem, i.e. of Heaven and

---

[18] Thus Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, 336, n. 4, and G. Scholem, Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen, *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 242–243 (with reference to R. A. Lipsius, *Der Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang* (Leipzig 1860) 76). Other opinion in Haenchen, Das Buch Baruch, 133, n. 1: "einfach aus der LXX übernommen."

[19] The twelve trees of Paradise are also mentioned in 4 (or 5) *Ezra* 2,18: *sanctificavi et paravi tibi arbores duodecim gravatas variis fructibus*; cf. Jean Cardinal Daniélou, La littérature latine avant Tertullien, *Rev. des Etud. Lat.* 48 (1970) 361. The motif of the twelve trees may have been developed from the conception of the trees of Paradise and especially the Tree of Life as bearing twelve times annually. For this theme, see my *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 24 (Leiden 1972) 317–322. In several Gnostic and Manichean writings and also in the *Gospel of Thomas*, log. 19, mention is made of five trees in Paradise; cf. H.-Ch. Puech, in E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3rd ed. by W. Schneemelcher, I (Tübingen 1959) 244–245, and Puech's explanation in *Annuaire du Collège de France* 62 (1962) 197–201.

Earth.[20] There is also no indication that from the beginning Edem was solely the principle of Evil. She is called "wrathful", indeed, but this qualification is dependent on the course of events which followed the creation. The origin of evil must be traced ultimately to the fact that both Elohim and Edem were by nature without foreknowledge, and that Edem, as a result of being "double-minded" (δίγνωμος), was able to incline to evil.[21] But primarily she is life-giving Earth. As such, she shows a close affinity to Isis-Thermouthis.[22]

The impression that Edem owes some traits to Isis-Thermouthis seems strengthened by Justin's exposition on the way Edem governs the universe through the intermediary of her angels. With reference to the river in Eden that divides itself into four separate rivers (Gen. 2,10: εἰς τέσσαρας ἀρχάς), Justin reports that after the creation of the world the twelve angels of Edem were divided "into four principles" bearing the names of the four biblical rivers of Paradise. At the same time, these angels are interpreted as the twelve signs of the zodiac:

> These twelve angels, closely embraced in four parts, circle around and govern the universe, having a satrapic authority over the world derived from Edem. They do not always remain in the same places, but circle around as in a circular chorus, changing from place to place and at various times and intervals giving up the places assigned to them. (Hippolytus 5,26,11–12).

Justin then proceeds to describe the evil influence of the four principles on the world of men. It should be stressed, however, that this disastrous

---

[20] Cf. Haenchen in Foerster, *Die Gnosis* I, 66; also Scholem, *o.c.*, 242. R. M. Grant, Gnosis revisited, *Church History* 23 (1954) 36–45 (without modification included in his *After the New Testament* (Philadelphia 1967) 194–207), argued that Justin was strongly influenced by the cosmological conceptions of Pherecydes of Syros. There are indeed some similarities, but it should be kept in mind that the marriage of Heaven and Earth was a wide-spread mythologoumenon. What is more important in this connection is that nowhere it is said that Chthonie resembled Echidna and thus had the composite body of half a woman and half a serpent, even though her offspring included Ophioneus, the "snaky one". There are no good grounds on which to agree with Grant's statement that Justin's Edem "is the Echidna of Orphic cosmogony" (p. 38, p. 197 resp.). For this, Grant apparently had in mind Orphic Fragment no. 58 (ed. Kern = Athenagoras, *Apol.* 20), where it is said that Phanes generated φοβερωπὸν Ἔχιδναν, / ἧς χαῖται μὲν ἀπὸ κρατὸς καλόν τε πρόσωπον/ἦν ἐσιδεῖν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη φοβεροῖο δράκοντος/ αὐχένος ἐξ ἄκρου. This text only shows that the Echidna of Hesiod (see above p. 36, n. 1) was incorporated into Orphic cosmological speculations; it certainly does not indicate that this Echidna was identified with Chtonie.

[21] Cf. M. Simonetti, Note sul *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, *Vetera Christianorum* 6 (1969) 82–85.

[22] See especially the first and second hymn of Medinet Madi, in *Supplementum Epigraphicum Graecum* 8,1 (Leiden 1937) pp. 97–99, nos. 548 and 549.

activity of the angels did not exist from the beginning. It came into existence after Elohim had abandoned Edem and had entered the highest heaven of the Good One to remain there for ever. When Edem realized that Elohim did not return, she became wrathful and decided to grieve and torment the spirit of Elohim in men. She terefore gave a great authority to her angels, especially to her third angel, Naas: he seduced Edem and used Adam as a boy, and in that way adultery and paederasty originated among men.

We need not pursue the further development of Justin's thinking. Here, it will suffice to note that the angels who, interpreted as the signs of the zodiac, exercise a satrapic authority over the world derived from Edem, are divided into four principles, and that their evil character did not exist from the beginning.

The question now is why Justin felt himself compelled to identify the twelve angels of Edem – previously interpreted as the trees of Paradise – with the four rivers of Gen. 2,10. It could be argued that the angels, together forming the whole of Paradise, could be taken without difficulty as both the trees and the rivers of Paradise, but this seems to be a rather unsatisfactory explanation. It is more probable that Justin knew the astrological division of the zodiac into four quadrants, each comprising three signs,[23] and that this inspired him to his curious exegesis of Gen. 2,10. But it is also possible that his conception of Edem's activity as expressing itself in four principles, was influenced by the Egyptian idea that Thermouthis reveals herself in four separate manifestations. In view of the ascription of the same external appearance and general character to both Edem and Isis-Thermouthis, the last-mentioned possibility should not be excluded.

If it is accepted that the Egyptian ideas about Isis-Thermouthis at least formed part of the background of Justin's Edem, some conclusions can be drawn and suggestions made concerning the background of Justin himself.

The cult of Isis-Thermouthis was confined to Egypt. There are no indications that she was venerated or even known elsewhere in the classical world.[24] This implies that like so many other Gnostics, Justin must have

[23] For this, see e.g. Ptolemy, *Tetrabiblos* 1,12; 2,10, 12, 3,11.

[24] Weber, *Aegyptisch-griechische Terrakotten*, p. 47, n. 37, was unable to offer any evidence indicating influence of the cut of Isis-Thermouthis outside Egypt other than the figure of Edem in Justin's system (in a rather confused reference: "In der Sekte der Sethianer ist das niedere Prinzip halb Jungfrau, halb Schlange").

lived in Egypt at least for some time, probably in Alexandria. His work shows that he was familiar with Greek mythology and also had a thorough knowledge of the Old Testament, and could appropriately allegorize the stories of both, as was usual in Alexandria. In reading Hippolytus' summary of his book *Baruch* one is tempted to think of Justin as an Alexandrian literate, perhaps of Jewish descent, who became acquainted with Christianity in its Jewish-Christian form. To support this last suggestion, attention can be drawn to the close affinity between certain aspects of Justin's doctrine and the teachings of the Jewish-Christian heretic Elxai and the Pseudo-Clementine writings.

Justin's system has been described as in origin fundamentally Jewish.[25] It should be observed, however, that everything that seems to be typically Jewish could equally well be Jewish-Christian. R. M. Grant has pointed out that the whole system of Justin is held together by the notion that marriage is the foundation of human existence, and that the first of all laws is to increase and to multiply. Accordingly, the specific acts of sin that are condemned are adultery, divorce, and paederasty.[26] The same stress on the importance of marriage, even to the extent that it was not only permitted but also prescribed, and the same severe rejection of sexual sins are found among the Elkesaites and in the Pseudo-Clementines, and later on also among the Mandaeans.[27]

There are, however, several other notions in Justin's doctrine for which close parallels can only be found in the teachings of the more heterodox Jewish Christians. Justin's conception of Baruch, the third paternal angel, as sent by Elohim to Adam, Moses, the prophets, Heracles and, lastly, to Jesus (Hipolytus 5,26,22–32), corresponds to the idea so familiar to the Pseudo-Clementines and to Elxai of the Spirit of God revealing itself as the true prophet in such Old Testament saints as Adam, Abraham and Moses, and, finally, in Jesus (and in Elxai).[28] According to Justin, Chris-

---

[25] R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2nd ed. (New York–London 1966) 22–24.

[26] Grant, *o.c.*, 23; see also Simonetti, *o.c.*, 86.

[27] Elxai and Elkesaites: Epiphanius, *Panarion* 19,1,7 (ἀναγκάζει δὲ γαμεῖν), Hippolytus, *Refutatio* 9,15,6; cf. W. Brandt, *Elchasai. Ein Religionsstifter und sein Werk* (Leipzig 1912) 46, 91–96. Pseudo-Clementines: *Epistula Clementis ad Jacobum* 7–8, *Homiliae* 3,68; 5,25–26. Mandaeans: E. M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Harvard Theol. Stud. XXIV (Cambridge (Mass.)–London 1970) 36–47.

[28] Elxai and Elkesaites: Hippolytus, *Refutatio* 9,14,1; Epiphanius, *Panarion* 53,1,8; Pseudo-Clementines: *Homiliae* 3,20; cf. Epiphanius, *Panarion* 30,3,3–5, and Brandt *Elchasai*, 79–87, for a discussion of the related conceptions of Elxai, the Ebionites in Epiphanius and the Pseudo-Clementine writings. Mani's idea of the successive revealers

tianity is essentially no more than the Jewish religion purified. The message Baruch brought from Elohim to Adam, Moses, and the prophets, and also to the pagan world (Heracles), was corrupted by the third maternal angel, Naas. He darkened the commandments of Baruch and made his own commandments heard and beguiled the prophets and led them all astray, so that they did not follow the words of Baruch. This is highly reminiscent of the Pseudo-Clementine idea of the false pericopes in the Law of Moses and the severe criticism of the "female" prophecies in the Old Testament, which is to be found in that work of Jewish-Christian origin. It is a well-known fact that Elxai, too, rejected great parts of the Mosaic Law and the prophets, and for the same reason.[29]

It was more than a century ago that R. A. Lipsius pointed out that there are agreements between Justin's doctrine and the teachings of the Pseudo-Clementines. His observations did not receive the attention they deserved, however, probably because at that time no further evidence was available to establish a relationship between heterodox Jewish Christianity and Gnosticism.[30] But since the discovery of the Nag Hammadi Gnostic Library it has become increasingly clear that in second-century Egypt, Jewish-Christian conceptions and traditions played a part in several Gnostic speculations. We refer here only to the *Apocryphal Letter of James* and the two *Apocalypses of James*. Their authors must have been Jewish Christians or strongly influenced by them.[31] The same holds for

---

of Eternal Truth who had preceded his own final revelation must have had its origin in Jewish Christianity. This had already been suggested by H.-Ch. Puech, *Le manichéisme* (Paris 1949) 145, and is now strongly fortified by the Greek Mani Codex of Cologne, which informs us that from his fourth to his twenty-fifth year Mani lived in an Elkesaite community; cf. A. Henrichs and L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970) 97–216.

[29] Pseudo-Clementines: *Homiliae* 2,38–52 (cf. *Recognitiones* 1,36–39), 3,42–57; cf. also Epiphanius, *Panarion* 30,18,9, for the Ebionites. On male and female prophecies: *Homiliae* 3,22–28. Elxai: Epiphanius, *Panarion* 19,3,6; also Origen in Eusebius, *Hist. Eccl.* 6,38.

[30] Cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 275, n. 468 (with reference to Lipsius, *Gnostizismus*, 75; unfortunately, I have been unable to gain access to this work); see also G. Krüger, Justin, der Gnostiker, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* 9 (1901) 641. The distinct relationship between Justin's Baruch and the true prophet of the Pseudo-Clementine writings was clearly seen by Richard Reitzenstein, who, however, saw this relationship only as evidence of Iranian influences (the third messenger!) on Jewish and Christian thinking; cf. his *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921) 5,99–104, and also *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd ed. (Stuttgart 1927; reprint: Darmstadt 1956) 60,243–245.

[31] M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Patristische Texte und Studien 5 (Berlin 1965) especially 112–115, ascribed a Jewish-Christian origin to the per-

Justin the Gnostic: when he developed his system, probably in Egypt, he must have integrated into it some of the basic tenets of Jewish Christianity as we know them from Elxai and the Pseudo-Clementine writings.

Breukelen, Heycoplaan 44

gnostic Christianity of Egypt; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Tournai 1958) 89–98, assumed a Jewish-Christian background for most of the Egyptian Gnostics; G. Quispel has repeatedly pointed out that there are typically Jewish, albeit not rabbinical, conceptions in second- and third-century Gnosticism, cf. e.g. his remarks in *The Jung Codex*, edited by F. L. Cross (London 1955) 66–78 (see also Daniélou, *o.c.*, 199–216), and, more recently and with more emphasis on the intermediary role of the Jewish Christians, his The Origins of the Gnostic Demiurge, in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten* I (Münster 1970) 271–276. In this connection reference must also be made to log. 6 of the *Gospel of Philip*: "When we were Hebrews, we were orphans and had (only) our mother, but when we became Christians we obtained a father and a mother"; cf. the commentary by R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* (New York–Evanston 1962) 68–69, but also that by J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe* (Paris 1967) 125–126.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 46–49; © *North-Holland Publishing Company*

„NON ULLA GENS NON CHRISTIANA"
(ZU TERTULLIAN, AD NAT. 1, 8, 9 f.)

VON

NORBERT BROX

Gegen die diskriminierend gemeinte Bezeichnung der Christen als des *tertium genus* argumentiert Tertullian in *Ad nat.* 1, 8, 9f. wie folgt:[1] *Sint nunc primi Phryges: non tamen tertii Christiani. Quantae*[2] *enim aliae gentium series post Phrygas? Verum recogitate, ne*[3] *quos tertium genus dicitis, principem locum obtineant, siquidem non ulla gens non christiana. Itaque quaecumque gens prima, nihilominus christiana: ridicula dementia novissimos dicitis et tertios nominatis.* Auf diese Argumentation wird der Leser im Kontext durch nichts vorbereitet, während man nicht sagen kann, daß ihr leicht zu folgen sei. Tertullian zerstört die Zählung, nach welcher die Christen das minderwertige „dritte Geschlecht" sind (wie immer der Begriff im Sinn der Polemik gemeint war),[4] durch einen Hinweis, der nicht ohne berechneten Überraschungseffekt formuliert wird: Bei rechter Sicht der Dinge stellt sich heraus, daß die angeblich „Dritten (*tertii*)" in Wirklichkeit an erster Stelle stehen, weil es kein Volk gibt, das nicht christlich wäre, so daß in dem Volk, welches auch immer als erstes zu zählen ist, das Christentum in jedem Fall schon anwesend ist, so daß dessen Benennung als „drittes Geschlecht" unsinnig wird.

Die Logik Tertullians in diesen Sätzen ist nicht durch die Ironie allein gegeben, die unverkennbar mitspricht, sondern sie ergibt sich aus der

---

[1] CC I (1954), 22; A. Schneider, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Bibliotheca Helvetica Romana IX (Institut Suisse de Rome 1968) 78.

[2] *Quantae* = *quot*: A. Schneider, 194.

[3] *ne* = *num*: A. Schneider, 148 zu *Ad nat.* 1, 4, 10. Vgl. Arnobius, *Adv. nat.* 1, 58 (CSEL 4, Reifferscheid, 39) auf den Einwand der Unglaubwürdigkeit der biblischen Schriften wegen ihrer ungebildeten Verfasser: *vide ne magis haec fortior causa sit...*

[4] Vgl. den Kontext 1, 8, 1–13. Aus der Literatur: L. Baeck, „Das Dritte Geschlecht", in: *Jewish Studies in memory F. A. Kohut* (1935) 40–46; A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I (Leipzig [4]1924) 262–267. 281–289; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig und Berlin 1907; Hildesheim–New York 1970) 41ff.

Prämisse: Jedes Volk, das genannt werden kann, ist christlich. Diese erstaunliche Behauptung versteht sich nicht von selbst. Wie will Tertullian sie verstanden wissen? In der Regel wird der fragliche Passus unter die zahlreichen Zeugnisse Tertullians für die überraschend schnelle Verbreitung des Christentums gezählt,[5] so daß sich der Apologet auf die inzwischen verbreitete Präsenz der Christen in praktisch allen bekannten und speziell in den alten Völkern beziehen würde. Diese Interpretation ist aber darum nicht recht einleuchtend, weil Tertullian die deklassierende Fremdbezeichnung „drittes Geschlecht" dadurch unmöglich zu machen versucht, daß er die Unterscheidung von drei Geschlechtern in polemischer Dialektik auf die zeitliche Anfangsfolge der bekannten Völker bezieht[6] und nicht auf den gegenwärtigen Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung der Ökumene. Er führt seinen Beweis vom historischen, chronologischen Gesichtspunkt aus und wechselt nicht innerhalb des kurzen Textes zum statistischen Gesichtspunkt über.[7] Das zeigt auch der Schluß des Gedankenganges: *ridicula dementia novissimos dicitis et tertios nominatis*;[8] Tertullian kompromittiert den gegnerischen Vorwurf hier mit einem anderen Einfall (als Volk oder „Nation" sind die Christen die Allerletzten, keinesfalls die Dritten) noch einmal von der Sukzession der Völker aus, obwohl er sehr gut weiß, daß das Schimpfwort anders gemeint ist: *Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione* (1, 8, 11). – Und innerhalb des chronologischen Beweisgangs in 1, 8, 9f. (*sint nunc primi Phryges* etc.) wäre der Hinweis, daß es inzwischen, in der Jetztzeit Tertullians, in „jedem Volk" Christen gebe und also dadurch auch das chronologisch erste Volk heute längst christlich sei, wertlos und unverständlich, weil die Rede von einer Reihenfolge dann (auch apologetisch) nicht mehr sinnvoll wäre. Es geht im Text doch offenkundig (zwar ohne nähere Explikation) darum, daß die Christen keine eigene zählbare Nation sind und daß vor allem das Christliche schon am Angang in der Welt präsent war, weil es in jedem, folglich auch im chronologisch ersten Volk „da" war: *...siquidem non ulla gens non christiana. Itaque quaecumque gens prima, nihilominus christiana.*

---

[5] A.v.Harnack, *Mission* II (Leipzig [4]1924) 533; J.H.Waszink, *Q.S.F. Tertulliani De anima* (Amsterdam 1947) 518 (zu *De an.* 49,3: *nulla iam gens dei extranea est, in omnem terram et in terminos orbis evangelio coruscante*, wo der Bezug auf erfolgreich verlaufene Mission allerdings evident ist); A.Schneider, 116, 194.

[6] Vgl. A.v.Harnack, *Mission* I, 286.

[7] So stellt es A.Schneider, 195, dar.

[8] A.Schneider, 79, übersetzt: „dans votre folie ridicule, vous dites qu'ils sont les derniers, et vous les appelez les troisièmes."

Somit kann also nicht die Missions-Statistik der Rückhalt für Tertullians Argumentation sein. Die Frage nach der Aussage über die Christlichkeit eines jeden Volkes bleibt folglich noch offen. Die relative Chronologie der Schriften Tertullians legt aber eine Lösung nahe. Der Traktat *Ad nationes* ist kurz vor dem *Apologeticum* geschrieben, der diskutierte Text steht also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu dem emphatischen Satz: *O testimonium animae naturaliter christianae!* (*Apol.* 17,6). Die unvermittelte Aussage, daß jedes Volk (und zwar von vornherein, so ist zu verstehen) christlich sei, läßt sich schwer anders verständlich machen als von dem Gedanken der „natürlich christlichen" Seele her, der im Abfassungsjahr beider Schriften (sc. 197 n.Chr.)[9] ganz offenkundig die Sympathie Tertullians hatte; allerdings ist sofort hinzuzufügen, daß die Formulierung von der *anima naturaliter christiana* nach sonstiger tertullianeischer Diktion und Gedankenführung durchaus nicht genau beim Wort genommen werden kann.[10] Immerhin wird dieser Gedanke in *Ad nat.* 1, 8, 9f. offensichtlich von der einzelnen Seele auf jedes gesamte Volk ausgedehnt, so daß alle Völker wann und wo immer in demselben (letztlich uneigentlichen) Sinn christlich zu nennen sind, wie es *Apol.* 17,6 von jeder einzelnen Seele gilt. Tertullian erlaubt es sich, diesen Topos seiner Theologie kommentarlos als These vorzulegen und in ein die Gegner überraschendes Argument umzumünzen: Es ist unsinnig, die Christen (disqualifizierend) an dritter Stelle zu zählen, während jedes Volk doch insofern „christlich" ist, als alle Menschen (und Völker) etliche grundlegende Elemente der christlichen Wahrheit immer schon besitzen und auch bekunden. Folglich gilt: *quaecumque gens prima, nihilominus christiana*, was nicht im konfessionellen Sinn verstanden werden kann.[11]

Diese Interpretation wurde m.W. noch nicht konsequent erwogen. Sie legt sich aber nahe, zumal sie die verdächtige Annahme erübrigt, Tertullian nehme hier einen Bedeutungswechsel im Gebrauch des Terminus *genus*[12] bzw. eine sophistische Gesichtspunktverschiebung[13] vor, was beides als Erklärung nicht überzeugt. Der Überraschungseffekt war Tertullian dabei offensichtlich wichtiger als eine nähere Erklärung, die das

---

[9] C. Becker, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (München 1954) 34f.; CC II (1954) 1627; A. Schneider, 7ff.

[10] Dazu N. Brox, *Anima naturaliter non christiana* (Bemerkungen zum Verständnis Tertullians), *Zeitschr. f. kath. Theol.* 91 (1969) 70–75.

[11] Zum Verständnis des *naturaliter christiana* siehe N. Brox, 74f.

[12] C. Becker, 47. 80.

[13] A. Schneider, 195.

Argument erst verständlich gemacht hätte. Dabei will er die Logik seines Beweisganges selbstredend als gemeinverbindlich verstehen.[14]

8 München 71, Forst-Kasten-Allee 129

[14] Zur durchaus rational orientierten Denkform Tertullians auch in seinen scheinbar völlig paradoxen Formulierungen (wie *De carne Christi* 5, 4; *De bapt.* 2,2) hat J.B.Bauer, „*Credo, quia absurdum*“ (Tertullian, *De carne Christi* 5), in: *Festschrift Franz Loidl*, 1 Bd. (Wien 1970) 9–12, einen beachtlichen Beitrag geliefert; vgl. außerdem B.Leeming, A Note on a Reading in Tertullian's De Baptismo. „Credo quia non credunt“, *Gregorianum* 14 (1933) 423–431.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 50–52; © *North-Holland Publishing Company*

SOME TYPES OF IMAGERY IN THE POETRY OF PAULINUS OF NOLA

BY

R. P. H. GREEN

It was at very nearly the mid-point of his life that Paulinus left the leisured life of Ausonius' literary circle in Bordeaux to tend the tomb of St. Felix at Nola. His literary activity, however, did not cease, but followed the direction of his new enthusiasm; he poured material uncompromisingly Christian in content and expression into classical forms, such as the *natalicium* and the *epithalamium*,[1] and created a new conception of Christian poetry with the resources of his thorough education.

His bold imagination appears in one of his first undertakings, an apologia to his affectionate master Ausonius for his conversion to a new set of ideals which shed new light on the value of their earlier pursuits. He sent Ausonius a long explanation of his reasons and their implications in language which does justice to his new range of ideas but meets Ausonius on his own level, that of a man whose interest in Christianity was considerable, but not exclusive of other beliefs. Words such as *genitor* or *rex*, when used of God, are carefully qualified by a suitable adjective (10. 118, 287, 314; 137). Christ is described in a galaxy of titles – *... vis mens manus virtus dei, sol aequitatis, fons bonorum, flos dei ...* (10.48/9) – which combines familiar Christian descriptions (*manus, virtus, fons, flos*) with titles of the sun (*mens mundi* is found in Cicero, *Somnium Scipionis* 17, and Ammianus Marcellinus, 21.1.11; *sol aequitatis* had roots in both traditions, which coalesced in the thought of St. Ambrose).

Paulinus goes on to defend his renunciation not as a waste of his life, but a loan of it to Christ, who will repay with interest – a concept that can be paralleled in Seneca (*Ad Marciam* 10), but one which it is unlikely that he would have used when the general Christian disapproval of usury[2] came

---

[1] For the various genres of Paulinus' poetry, see Green, *The Poetry of Paulinus of Nola: A Study of his Latinity* (Latomus, 1971) Chapter 2, and the works cited there.

[2] Ambrose, *De Tobia* (C.S.E.L. 32.2.519ff.), *De bono mortis* 56 (*ibid.*, 32.1.752); Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 128.6 (C.C.40.1884).

home to him. Finally, after a long refutation of Ausonius' complaints – made tactfully in a literary style – Paulinus reaches his climax and vividly sets before Ausonius the possibility of Christ's advent and the general resurrection, and the danger of being held down to the earth by one's lower nature – an idea stemming from Plato (*Phaedo* 80e), and found in Cicero (*Tusc. disp.* 1.75) and Seneca (*Ad Marciam* 23).

The bulk of Paulinus' later poetry – the *natalicia* – might at first sight be classed as epic poetry, for Poem 14 has a long imitation of Vergil and Poems 15 and 16, a closely connected pair, begin with an invocation in the classical manner. Later, however, a different type of introduction is used, based on the world of nature; in poem 23 Paulinus compares himself to a bird. But epic-style similes are very rare: at 19.221 ff. Felix is compared to the morning star and at 20.208 f. a healed man runs like a hind. Both of these are Biblical in inspiration. It is in fact Felix who elicits Paulinus' most varied imagery, including the following in a thanksgiving addressed to the saint:

non pretium statui medico aut fastidia lecti
tristia sustinui, neque per scalpella vel ignes
aut male mordaces vario de gramine sucos,
saevior et morbis et vulneribus medicina
in corpus grassata meum est, velut accidit illis,
quos humana manus suspecta visitat arte
semper et incerto trepidos solamine palpat. (20.257 ff.)

This grim observation upon doctors' methods of treatment seems to be a new addition to the wide and pervasive range of medical metaphor.[3]

In his later work Paulinus assumed an audience more familiar with the language and thought-processes of Christianity. In allegory his fertility was second to none. This technique is applied not only to the interpretation of scripture (as in his rendering of Psalm 137 (Poem 9), where he explains, as did his contemporaries, the battering of children as the mortification of the Christian's sins) but also to the events from everyday life that characterise his poetry. Just as his longest prose letter (23) was an allegorical development of the theme of his recent haircut, so the transformation of a building site from unsightly rubble to a finished edifice symbolises Paulinus' own ambition to be edified (Poem 28.279 ff.); and the ship carrying Nicetas home represents the temporary vehicle of the flesh (17.179/80), in an implicit pun on *caro* and *carina* which is reminis-

[3] For which see A. Harnack, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Vol. 8, Heft 4, 125 ff.; A.S. Pease, *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914) 73 ff.; A. Cameron, *Classical Quarterly*, N.S. 18 (1968) 406/7.

cent of the *annominatio* found in the sermons of Augustine.[4] Especially noteworthy is an image (only partially related to a Biblical model) which was to have a vigorous life in the Middle Ages[5] but which does not seem to have been familiar to Paulinus' contemporaries: the nut growing on the branch, a symbol of Christ born to Mary[6] (27.273ff.).

St. Andrews, St. Salvator's College

[4] C. Mohrmann, Das Wortspiel in den Augustinischen Sermones, in *Études sur le Latin des Chrétiens* 1 (Rome ²1961) 324–349.

[5] F.J.E. Raby, *Christian-Latin Poetry* (Oxford ²1953) 360/1,370.

[6] The symbol of the *virga*, which was of course common, is developed in different ways in Augustine, *Sermo ad Catechumenos* 6 (P.L. 40.698); Maximus of Turin, *Sermones* 66.4 (C.C. 23.278).

Vigiliae Christianae 27 (1973) 53–55; © *North-Holland Publishing Company*

EIN EPIGRAPHISCHES ZEUGNIS FÜR DEN PRAESES CILICIAE MARCIANUS IN DER PASSION DES IULIANOS VON ANAZARBOS

VON

WOLFGANG LACKNER

Nur in sehr wenigen Fällen ist es möglich, für die römischen Beamten, die in den Märtyrerakten genannt werden, Belege in den literarischen oder epigraphischen Quellen zu finden und damit eine Bestätigung ihrer historischen Existenz zu erhalten. Das ist nicht weiter verwunderlich; denn in der ungeheuren Masse von Texten gibt es ja nur wenige echte alte Akten, der überwiegende Teil jedoch ist späteren Ursprungs. Ihre Verfasser aber wußten außer dem Namen der Märtyrer oft nicht mehre als den Jahrestag und den Ort ihres Todes, Daten, die ihnen der Festkalender ihrer Kirche bot, daneben vielleicht die Stätte, an der ihre Reliquien verehrt wurden, und trotzdem sollten sie eine Darstellung des Kampfes und des Todes des Heiligen für den Glauben liefern, die bei seiner Gedächtnisfeier verlesen werden konnte. Sie waren also weithin auf ihre Phantasie angewiesen.[1] H. Delehaye nennt diese literarischen Produkte treffend „passions épiques".[2]

Hier soll nun auf ein bislang übersehenes epigraphisches Zeugnis hingewiesen werden, das uns erlaubt, den ἡγεμὼν (=*praeses*) Μαρκιανός der in mehreren Fassungen vorliegenden Passion des Iulianos von Anazarbos als historische Person zu erweisen. Jener Iulianos, ein hochgebildeter junger Mann aus bestem Haus, wird – so der einhellige Bericht – zu Anazarbos dem ἡγεμὼν Μαρκιανός[3] als Christ angezeigt und, da er sich

---

[1] Vgl. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Subsidia hagiographica 18 A (Bruxelles [4]1955) 103 ff.

[2] Vgl. dazu das grundlegende Kapitel „Les passions épiques" in H. Delehayes Buch *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Subsidia hagiographica 13 B (Bruxelles [2]1966) 171 ff.; zu den erfundenen Provinzgouverneuren und ihrem Personal vgl. besonders 177 f.

[3] So übereinstimmend das Unzialfragment einer *Passio* auf einem Pergamentblatt aus Akhmim (BHG 965; ed. van den Gheyn, *Anal. Boll.* 15 (1896) 73 f.; vgl. auch dazu A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* 1, TU 50 (Leipzig 1937) 70 ff.), eine nur teilweise edierte *Passio*

weigert zu opfern, nach vielen Foltern zu Aigai hingerichtet; sein Leichnam wird ebendort ins Meer geworfen. Nach der Epitome des kaiserlichen Menologiums fand das Martyrium unter Diokletian statt.[4] Schon seit langem ist eine fragmentierte lateinische Inschrift aus Kazanli, einem Dorf in der Nähe des alten Tarsos, bekannt, die aber noch nicht mit der *Passio Iuliani* in Verbindung gebracht wurde. Sie lautet: [... *prin*]/ *cipi i(u)ventutis d(omino) no(stro)* [*C(aio) Flav*]*io Valerio* / *Constantio nobelissimo Caesari* / *Aimilius Marcianus v(ir) p(erfectissimus) pra(e)s(es) Cilicia*[*e*] / *dicatissi(m)us numini maiestatiqu(e) eorum*.[5] Auf Grund des Caesar-Titels des Constantius Chlorus ist die Inschrift in die Jahre 293–305 zu datieren. Aemilius Marcianus kann also während der diokletianischen Verfolgung im Amt gewesen sein. Mithin steht einer Identifizierung des Aemilius Marcianus der Inschrift mit dem ἡγεμὼν Μαρκιανός nichts im Wege. Da die Provinz Cilicia unter Diokletian noch ungeteilt war,[6] gehörten sowohl Tarsos, die nachmalige Hauptstadt der Cilicia I, als auch Anazarbos, das später Vorort der Cilicia II war,[7] zu seinem Amtsbereich. Der Fund ist nicht nur insofern von Bedeutung,

(BHG 966; *Anal. Boll.* 15 (1896) 74ff.), eine Epitome (BHG 967e; ed. V. Latyšev, *Menologii anonymi byzantini saeculi X* quae supersunt, fasciculus II (Petropolis 1912) 83ff.), die beiden Synaxarnotizen (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembr.* (Bruxelles 1902) 541,8; 762,31), ebenso das nur syrisch erhaltene Enkomion des Severos von Antiochien (*Hom.* 75, ed. M. Brière, Patrol. Or. 12 (Paris 1919) 112ff.). Ob damit auch die unedierte Epitome im Parisinus gr. 1488 (BHG 967d) konform geht, muß offen bleiben. Ioannes Chrysostomos nennt in seinem Panegyricus auf Iulian (BHG 967; PG 50, 665ff.) entsprechend den Stilgesetzen für das Enkomion (Namen sind nach Möglichkeit zu meiden!) den Namen des Statthalters nicht, sondern spricht nur von einem χαλεπὸν θηρίον (PG 50, 668 unten).

[4] Vgl. Latyšev, a.O. 83. Zur Legende überhaupt vgl. J.-M. Sauget, *Bibliotheca Sanctorum* 6 (Roma 1965) 1189f. *s.v.* Giuliano d'Anazarbo.

[5] *CIL* III, 223 = Ph. Le Bas–W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recuillies en Grèce et Asie Mineure* III (Paris 1870) Nr. 1474. Zu Aemilius Marcianus vgl. W. Enßlin, *Pauly-Wissowa, Realencycl.* 14, 1511 *s.v.* Marcianus (9) und A. H. M. Jones–J. R. Martindale–J. Morris, *Prosopography of the Later Roman Empire* I (Cambridge 1971) 556. Obwohl Jones und seine Mitarbeiter die hagiographische Literatur weitgehend auswerteten und sogar alle fiktiven *praesides* verzeichneten, scheint ihnen gerade die *Passio Iuliani* entgangen zu sein.

[6] Vgl. W. Enßlin, *Pauly-Wissowa, Realencycl.*, 2.R., 14, 2457 *s.v.* Valerius (Diocletianus).

[7] Vgl. W. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Royal Geographical Society's Supplementary Papers 4 (London 1890) 383. Eine Rückprojektion späterer Verhältnisse liegt also vor, wenn die nur teilweise gedruckte Passion (BHG 966) beginnt: Ἡγεμονεύοντος Μαρκιανοῦ ληγάτου ἐν Ἀναζάρβῳ τῆς δευτέρας Κιλίκων .... Ähnlich das Synaxar 541, 2ff. und 762, 25ff.

als er ein Detail der im übrigen weithin „epischen" Passion des Iulianos von Anazarbos als historisch stichhältig erweist, sondern weil er darüber hinaus ein literarhistorisches Problem der byzantinischen Hagiographie klären hilft: Bekanntlich hat der kilikische Märtyrer einen Homonymos in jenem Iulianos, der zusammen mit Basilissa und anderen zu Antinoupolis in Ägypten unter Diokletian gemartert worden sein soll. Seine Legende weist mehrere Übereinstimmungen mit der des Kilikers auf, u.a. ist sein Richter ein ἡγεμών namens Μαρκιανός.[8] Die hier vorgeschlagene Identifizierung zwingt zur Annahme, daß die Passion des Ägypters der des Iulianos von Anazarbos nachgestaltet ist, wenngleich eine endgültige Entscheidung der Abhängigkeitsfrage erst nach der Edition der ausführlichen Fassungen der Passionen der beiden Märtyrer möglich ist.

A 8010 Graz, Hans-Brandstettergasse 17/13

[8] Vgl. J.-M. Sauget, *Bibliotheca Sanctorum* 6 (Roma 1965) 1220ff. *s.v.* Giuliano, Basilissa e compagni.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 56–58; © *North-Holland Publishing Company*

ZUM ZUSATZ ZU EPIPHANIOS' VON SALAMIS PANARION, KAP. 64

VON

WOLFGANG LACKNER

Der Codex Marcianus gr. 125, vom Priester Ioannes 1056/57 vollendet, einer der wichtigsten Überlieferungsträger des ersten Teils des *Panarion*,[1] enthält am Schluß des Kapitels 64, das gegen Origenes gerichtet ist, folgenden Zusatz: Εἴπαμεν δὲ κατ' αὐτοῦ τοῦ Ὠριγένους ἐν ταῖς ἄνω διαλαλιαῖς, ὡς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐβλασφήμησε, ποιητὸν θεὸν ὁρισάμενος καὶ μὴ δύνασθαι ὁρᾶν τὸν πατέρα, ὡσαύτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα μὴ δύνασθαι ὁρᾶν τὸν υἱόν, καὶ ὡς τὴν ψυχὴν προϋπάρχουσαν παρεξηγήσατο καὶ ἄνω πλημμελήσασαν [dahinter οὗ χάριν halb ausradiert] εἰς τὸ σῶμα κατῆχθαι, καὶ ὅτι ὁ διάβολος ἀκοκατασταθήσεται εἰς τὴν ἰδίαν ἀρχήν. ἐμακαρίσθη τοίνυν Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς καὶ οἱ λοιποὶ ἅγιοι, ὅτι κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, καὶ ἀλληγορικῶς εἶναι παράδεισον καὶ τὰ ὕδατα ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ οὐκ ἀληθείᾳ.[2] In der begleitenden Anmerkung weist Holl diese Sätze, die den Subordinatianismus, die Präexistenz der Seele, die Apokatastasis und die allegorische Interpretation des Anfangs der Genesis als die Hauptirrtümer des Origenes anprangern, einem späten Leser zu, der sich dabei an *Panarion* 64,4[3] angeschlossen habe; das Argument gegen die Apokatastasis verrate vor allem durch die Nennung Johannes' des Täufers eine „eigentümlich mönchische Auffassung".

Daß die Passage nicht, wie ihr Urheber durch das einleitende εἴπαμεν glauben machen möchte, von Epiphanios selbst herrührt, ist klar. Es ist dem Epiphanios-Kenner Holl jedoch sonderbarerweise entgangen, daß der zweite Satz einen Gedanken des Epiphanios verkürzt

---

[1] Vgl. K. Holl, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius*, TU 36,2 (Leipzig 1910) 30ff.

[2] Epiphanius 2, ed. K. Holl, GCS 31 (Leipzig 1922) 523f., App.crit.

[3] A.O. 410, 8ff.

wiedergibt, mit dem er in seinem nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus bekannten Brief an Ioannes von Jerusalem aus dem Jahr 394 die Apokatastasislehre des Origenes ad absurdum zu führen sucht: *Doctor egregius audet docere diabolum id rursum futurum esse, quod fuerit ... pro nefas! quis tam vecors et stolidus hoc recipiat, ut sanctus Iohannes baptista et Petrus et Iohannes apostolus et evangelista, Esaias quoque et Hieremias et reliqui prophetae coheredes fiant diaboli in regno caelorum?*[4] Im vorhergehenden Kapitel ebendieses Briefes werden die beiden erstgenannten Lehrpunkte in ähnlicher Form wie an der von Holl zitierten Panarionstelle dargestellt und dann auch widerlegt. Wenn man unseren Textabschnitt diesen beiden epiphanischen Texten gegenüberstellt, zeigt sich, daß er in zwei Einzelheiten der Formulierung der Epistel näher steht: (1) Was im *Panarion* als Parataxe steht, wird im Origeneszitat des Briefes als Vergleich formuliert: *Sicut enim incongruum est dicere, quod possit filius videre patrem, sic inconsequens est opinari, quod spiritus sanctus possit videre filium.*[5] Das ὡσαύτως des Zusatzes scheint daran anzuklingen. (2) Während im *Panarion* der Ausdruck „Sturz" nicht fällt,[6] lautet der diesbezügliche Passus im Brief: *Illud quoque quis Origene dicente patiatur, quod animae angeli fuerint in caelis et, postquam peccaverint in supernis, deiectas esse in istum mundum* ....[7] Dem scheinen die Worte ... ἄνω πλημμελήσασαν εἰς τὸ σῶμα κατῆχθαι ... genauer zu entsprechen.[8] Daraus ergibt sich, daß dem Verfasser des Zusatzes die bis auf einen geringen Rest verlorene griechische Originalfassung des Briefes noch zugänglich war. Er ist kaum mit dem Schreiber des Codex identisch, höchstwahrscheinlich vielmehr mit dem gelehrten Scholiasten, der in einem der Vorläufer des Marcianus gr. 125 erklärende Randbemerkungen und Textverbesserungen eingetragen hat.[9] Über seine Zeit wissen wir nichts. Immerhin war der Brief noch zu Beginn des 9. Jahrhunderts bekannt, da der Patriarch Nikephoros I.

---

[4] Hieronymus, *Ep.* 51,5, ed. I. Hilberg, CSEL 54 (Wien–Leipzig 1910) 403,5 ff.

[5] A.O. 401, 5 ff. = Origenes, Περὶ ἀρχῶν 1,1,8, ed. P. Koetschau, GCS 22 (Leipzig 1913) 28,16 ff.

[6] Epiph., a.O. 411,1 ff.: ... τὴν ψυχὴν γὰρ τὴν ἀνθρωπείαν λέγει προϋπάρχειν, ἀγγέλους δὲ ταύτας εἶναι καὶ δυνάμεις ἄνω, ἐν ἁμαρτίαις δὲ ἁμπλακησάσας καὶ τούτου ἕνεκεν εἰς τιμωρίαν εἰς τοῦτο τὸ σῶμα κατακεκλεισμένας.

[7] Hieron., a.O. 401,7 ff.

[8] Sicher ist dem *Panarion* (a.O. 413,2 ff.) nur die letzte Zeile des Zusatzes (Vorwurf der verfehlten Genesisallegorese) entnommen. Das Thema wird im Brief (Hieron., a.O. 404,5 ff.) viel ausführlicher behandelt.

[9] Vgl. K. Holl, a.O. 38 f.

in seiner großen, noch ungedruckten Schrift gegen das Ikonoklastenkonzil von 815 Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή daraus den Schluß zitiert.[10] Sein Verlust ist wohl damit zu erklären, daß er nie in Minuskel umgeschrieben wurde.

A 8010 *Graz*, Hans-Brandstettergasse 17/13

[10] Das Fragment wurde ediert von G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreits*, Histor. Untersuchungen 5 (Breslau 1929) 73–75. Ostrogorskys Versuch, den Abschnitt des Briefes als Fälschung eines Ikonoklasten zu erweisen (a.O. 83ff.), hat keine Anerkennung gefunden. Vgl. die Rezension von F. Dölger, *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 191 (1929) 360ff., und P. Maas, Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanios an Johannes, *Byzant. Zeitschrift* 30 (1929/30) 279ff. Heute gilt er als authentisch; vgl. z.B. E. Kitzinger, *The Cult of Images before Iconoclasm*, Dumbarton Oaks Papers 8 (1954) 93, Anm. 28, und J. Quasten, *Patrology* III (Utrecht–Antwerpen–Westminster 1960) 390f.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 59–79; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

Wolfgang Huber. *Passa und Ostern. Untersuchung zur Osterfeier der alten Kirche* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 35). Berlin, A. Töpelmann 1969, XI, 255 pp. DM 48.—.

Cette thèse de doctorat, présentée à la Faculté de théologie protestante de Tübingen durant le semestre d'hiver de 1965–1966, retravaillée par l'auteur jusqu'au printemps de 1967, garde un réel intérêt malgré des publications plus récentes avec lesquelles elle entre en concurrence. On y trouvera exposées nombre de questions sur lesquelles la discussion demeure ouverte. Ainsi les rapports entre la pâque quartodécimane et la célébration dominicale de cette fête sont étudiés avec beaucoup d'acribie et de force démonstrative. Nous résumons la position de l'auteur pour l'essentiel, laissant au lecteur le soin d'apprécier les nombreux points de critique textuelle et d'érudition historique traités au long de ce premier chapitre (pp. 1–88).

Au sein du judaïsme l'Eglise naissante institua très vite, mercredi et vendredi, ses propres jours de jeûne, à la place du lundi et du jeudi traditionnels. Un jour distinct fut fixé de même pour le culte, le futur «dimanche», au lieu et lendemain du sabbat. Mais la date juive de la pâque, le 14 nisan, se maintint plus lontemps. En cette «nuit de vigilance» étaient commémorés les quatre événements les plus significatifs pour la foi yahviste, la création du monde, l'alliance avec Abraham, la libération d'Egypte et la venue ultime du Messie. Pour célébrer la libération d'Egypte, on procédait à une lecture rituelle commentée de Dt 26, 5–11. Or les chrétiens préférèrent lire et expliquer Ex 12, un texte familier de la aggadah pascale. Pour chanter l'attente du Messie, on recourait aux psaumes du Hallêl, surtout à Ps 118, 25–29. Evoquée en Mc 11, 9–10 et par., cette pratique est à mettre en rapport avec la prédication chrétienne

des IV° et V° siècles, où le psaume 118 reste toujours traité comme un psaume pascal, bien que l'attente des chrétiens se fût reportée très tôt de la Parousie future à la résurrection du Christ actualisée dans la liturgie. Un dernier trait souligne les affinités et la différence d'origine entre pâques juive et quartodécimane. Plus d'agneau égorgé et consommé durant la célébration de cette dernière; mais le 15 nisan, vers 3 heures du matin, une agape et une eucharistie clôturaient le jeûne pascal des chrétiens, alors que celui des juifs avait cessé à minuit. A l'heure où leurs anciens corréligionnaires festoyaient, ces plus anciens disciples du Christ prolongeaient la tristesse de l'ascèse en signe de communion au mystère de la mort de Jésus.

En effet, le mémorial de la passion du Seigneur était au cœur de la pâque quartodécimane, dont la date se conformait par ailleurs à la chronologie du IV° Evangile, selon lequel Jésus fut crucifié le 14 nisan (le 15, selon les Synoptiques). Mais on aurait tort de dissocier la commémoraison du Christ crucifié de celle du ressuscité dans ce rite des origines. Agape et eucharistie sont là pour nous l'interdire. H. a obtenu toutes les précisions notées jusqu'ici grâce à une critique serrée de B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953). Il aurait pu se faciliter la tâche sans diminuer l'originalité de sa recherche, s'il avait connu la thèse de B. J. Van der Veken, *Sensus Paschatis in saeculo secundo* (Rome, Grégorienne 1961), résumée dans *Sacris Erudiri* 13 (1962) 461–501, sous le titre *De Primordiis Liturgiae Paschatis*. H. discute d'autres opinions et contredit par avance, non sans un sérieux risque de témérité, R. Cantalamessa, *L'Omelia ‹In S. Pascha› dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla Teologia dell' Asia Minore sella seconda metà del II secolo* (Milano 1967), lorsqu'il refuse de reconnaître en Méliton de Sardes un quartodéciman. Son argument se présente ainsi. Clément d'Alexandrie, dans un traité perdu *Sur la Pâque*, semble avoir défendu la chronologie pascale inspirée du IV° Evangile. Sur ce point de chronologie, l'ancienne tradition alexandrine tombait en effet d'accord avec la tradition quartodécimane. Or cet écrit de Clément était dirigé contre Méliton. Celui-ci suivait donc la chronologie des Synoptiques et il devait se ranger du côté des «adversaires» qu'avait dénoncés à ce propos un de ses contemporains, l'évêque quartodéciman Apollinaire de Hiérapolis. Cet argument ne convaincra guère. D'une part, il n'est pas du tout sûr que Clément ait justifié dans son écrit la chronologie johannique de la Passion. Et l'eut-il fait, ce serait bien trop simplifier la réalité des tendances quartodécimanes que d'en conclure à une option nécessaire de Méliton en faveur de la chronologie

différente des Synoptiques (sur la variété des quartodécimans comme sur d'autres questions précises touchées par H., il faut se reporter à la bibliographie plus pertinente et plus complète de Van der Veken). Cependant lorsque Méliton reproche à Israël «Tu mis à mort le Seigneur le jour de la Grande Fête» (§ 79), il pourrait penser au 15 nisan, comme l'a noté également O. Perler, pour qui Méliton était pourtant bien un quartodéciman et dont l'édition commentée de Méliton, *Sur la Pâque*, dans *Sources Chrétiennes*, n° 123 (1966!), ne fut malheureusement plus utilisée par l'auteur. H. ajoute encore que la célèbre homélie de Méliton ne se ressent pas de l'attente de la Parousie ultime du Messie, toujours en éveil chez les quartodécimans, surtout selon B. Lohse (p. 41). Il enlève lui-même beaucoup de poids à cette remarque par ses conclusions de la p. 212.

A propos de l'extension initiale de la célébration dominicale de Pâques, H. rejette la thèse de W. Rordorf concernant l'origine du dimanche (pp. 49 ss.). Partout où elle est signalée par les sources au début du second siècle, la pâque chrétienne restait fixée au 14 nisan. Au lendemain de la seconde guerre juive, peu après 135, la communauté chrétienne d'Aélia, ex-Jérusalem, et celle d'Alexandrie à sa suite prirent l'habitude de célébrer Pâques le premier dimanche après le 14 nisan. Cette coutume s'introduisit à Rome, sous l'épiscopat de Soter (vers 165; mais l'auteur conclut trop vite, sur une base critique mal fondée, qu'il n'existait auparavant aucune fête spéciale de la pâque dans l'Eglise romaine); de même, elle pénétra en Asie romaine, où la «querelle pascale» surgit lorsqu'un groupe chrétien de Laodicée se mit à choisir également le dimanche, de préférence à un autre jour de la semaine, pour fêter Pâques. C'est, du moins, l'opinion commune, répétée par l'auteur.

Au début du IV° siècle, les autorités juives, ne tenant plus compte de l'équinoxe de printemps, ont sans doute ratifié une nouvelle manière de calculer la date du 14 nisan. Cela expliquerait entre autres raisons pourquoi les Eglises d'Alexandrie et de Rome établirent des computs divergents. Le concile de Nicée, affronté à une situation aussi complexe, se contenta de désavouer ceux qui fixaient la date du dimanche pascal en se réglant sur celle de la pâque juive. *Cod. Theod.* 16,10,24, sévirait encore, en 423, contre cette anomalie. De leur côté, des petites communautés quartodécimanes se seraient maintenues en vie dans les provinces d'Asie jusqu'au V° siècle.

Un deuxième chapitre s'intitule «Ancienne et nouvelle Pâque» (pp. 89–147). Il est moins incisif. La typologie de Méliton y est mise en relief dans ses présupposés, ses sources, ses caractéristiques et son influence. Une

analyse des homélies de Pâques, en Orient et en Occident, montre comment l'interprétation allégorique d'Ex 12 prévalut, des enseignements doctrinaux et moraux de toute sorte remplaçant de plus en plus, au IV°–V' siècle, l'exposé du symbolisme rituel de la pâque auquel menait la typologie.

Le troisième chapitre étudie l'origine du vendredi-saint comme fête distincte (pp. 148–208). La typologie avait marqué la prédication pascale dans un sens christologique. Avec Origène, l'allégorisme modifia les perspectives et l'anthropologie passa au premier plan. Pâques devenait la fête du «passage» dans une vie nouvelle. La mort du Christ allait tôt ou tard apparaître comme un préliminaire historique, nécessaire certes, de ce «passage» toujours actualisé dans la liturgie. De plus, un intérêt historicisant plus vif pour la lettre des Evangiles allait favoriser la distinction des moments essentiels du mystère pascal, mort, résurrection, ascension, effusion de l'Esprit. Freinée en Occident par la perception intense du caractère salvifique de la mort du Christ que manifestent Ambroise et Augustin, cette évolution sera close avec Léon le Grand. En Orient, une motivation christologique a fait souligner le contraste entre kénose et exaltation du Christ (l'auteur semble peu familier de la controverse arienne où ces thèmes furent orchestrés). Le scandale de la croix, estompé chez Grégoire de Nysse, est pour ainsi dire exclu de la prédication pascale d'un Grégoire de Nazianze. Mais les notations à ce sujet semblent trop courtes pour faire parler d'un docétisme sans nuance de ces Pères à la manière de Harnack.

Un dernier chapitre (pp. 209–228) reprend la question des liens entre la pâque primitive et l'attente de la Parousie. Une telle attente dans le cadre de la veillée pascale pouvait se réclamer de traditions juives plus anciennes. Elle n'apparaît, en fait, partagée par les chrétiens que dans la seule *Epistula Apostolorum*, chap. 17, et cela au prix d'une conjecture textuelle de B. Lohse. Le Nouveau Testament connait la venue ultime du Messie dans la nuit, mais pas spécialement dans celle de la pâque. D'ailleurs, l'attente des chrétiens s'étant vite reportée sur la résurrection du Christ en son actualité liturgique, cette Fête par excellence constitua dès le IV° siècle le «type» de la pâque éternelle et anticipait de cette façon la Parousie attendue. Un précieux «index des sources» termine le volume.

Paris VII, 42 rue de Grenelle C. KANNENGIESSER

Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum*. Text and translation by Robert M. Grant (Oxford Early Christian Texts). Oxford, Clarendon Press, 1970. Pp. XXIX, 153. 40 sh. net (£2.—).

Professor Grant's edition of this work is the first in a series which aims to make early Christian texts more accessible to those interested in such literature. It contains a critical text and translation, preceded by a short introduction. The editor has made subtitles in the translation and added a few notes, mostly references.

Dr Grant has followed, to a large extent, Otto's edition of the text, although adding considerable emendations as a result of his own research. The translation is excellent; it is exact and fluent.

In the brief but pertinent introduction, the author examines the known facts about Theophilus, the arrangement of his work, his sources, exegesis and theology. He details the transmission of his books, the editions of the work in question and the chronology therein.

Professor Grant stresses the Jewish nature of Theophilus' exegesis and theology. "His exegetical methods, therefore, like his thought in general, reflect a confluence of Greek and Jewish ideas on the common ground of Hellenistic Judaism and Christianity" (p. xv). Theophilus was a Jewish Christian with strong sympathies for the Jewish people (see p. xvii f.).

Little is known about Theophilus himself, for the text in question is the only source of information. Dr Grant, however, makes the deduction that "he was a slow learner and not eager to spend all his time in a library "(p. ix). Yet the passages to which he refers (2, 25 and 3, 4), scarcely allow for such conclusions. For example in the second reference where Theophilus expresses astonishment at the credence given by learned men to the false accusations against the Christians, he says to Autolycus: "I marvel especially in your case. In other matters you are diligent and investigate all subjects, but you listen to us with indifference. For if you could, you would not hesitate to spend even the night in libraries." If one understands correctly, Professor Grant assumes from this statement that Theophilus himself was reluctant to spend all his time in a library. It is impossible to follow such a conclusion. Moreover, one wonders whether the conditional clause at the end (εἰ γάρ σοι δυνατόν, καὶ νύκτωρ οὐκ ὤκνεις διατρίβειν ἐν βιβλιοθήκαις) should not be considered as bearing on (passed) *reality*, i.e. "for if you could, you did not hesitate ...", explaining the statement in the light of the diligence in other matters of Autolycus.

Setting aside this minor point of disagreement, it is indeed hoped that this first volume may be followed by others of such high calibre.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Testi Gnostici Cristiani, a cura di Manlio Simonetti, Bari, Editori Laterza, 1970. Pp. XIV, 279. L. 5500.

The discovery of the Nag Hammadi Gnostic Library has evoked a strong revival of the study of Gnosticism. Although the new findings provided us with much new material, it soon became clear that the information given by the Early Christian antignostic writers continued to have its own value. Völker's collection of Greek and Latin sources still remains indispensable and reprints of such classics as Old Hilgenfeld's *Ketzergeschichte* and Leisegang's *Gnosis* prove to be very useful. The publication of some important new Coptic texts, however, and the increasing interest of a wider public – and the decreasing knowledge of Greek and Latin as well – caused a need for new text-books containing translations of the long-known and the new-found sources. In the last decade several scholars undertook to fill this gap: Grant (1961), Haardt (1967) and Foerster c.s. (Vol. I, 1969). And now we have to announce the first part of a new two-volume collection of texts, translated from the original languages into the Italian, by Manlio Simonetti.

The volume *Testi Gnostici Cristiani* contains translations of the Greek and Latin sources, together with introductions, bibliographies and notes. The second volume will be devoted entirely to the Coptic Gnostic texts. In composing the collection under discussion Simonetti based himself mainly on Völker's selection, but he also added some other texts of which the most important is an integrate translation of Clement of Alexandria's *Excerpta ex Theodoto* (without the comments ascribed by Sagnard to Clement himself).

It would be a mistake to suppose that Simonetti's work is of importance for Italian readers only. Its value for international scholarship lies in the stream of extensive explanatory notes which flows below the texts. In this respect the edition of Simonetti outrivals by far its English and German counterparts. That the editor shows himself to be a competent guide through the complicated Gnostic systems could be expected by everyone who has read his earlier studies in this field, e.g. his 'Psychè e psychikòs

nella Gnosi valentiniana' (*Riv. di Storia e Lett. Rel.* 2 (1966) 1–47). His references to related views of other Gnostics and to relevant modern studies are indeed very useful. But still, notwithstanding their high quality, Simonetti's notes show a remarkable deficiency. In reading them one gets the impression that the original Gnostic documents from Nag Hammadi have nothing to contribute to the elucidation of the Greek and Latin sources contained in the works of antignostic writers. The *Apocryphon of James* and the *Untitled Gnostic Treatise* are each only once cited in the notes; the *Gospel of Truth*, *the Apocryphon of John*, the *Epistle to Rheginus*, and the *Hypostasis of the Archons* are mentioned in the introductions only by the way two or three times. In his notes Simonetti consistently gives references to similar views or concepts in other Greek or Latin texts but he fails to point out that the same ideas are often to be found also in the new Coptic sources. So, to give only one example, for the idea in Irenaeus 1,24,1, that Adam was unable to stand on his feet after his creation by the angels, Simonetti refers to Hippolytus 1,30,6 and 5,7,6 (with cross-references at these places), but he does not mention that the same conception also occurs in the *Apocryphon of John*, pp. 79,161 Krause, the *Untitled Gnostic Treatise*, p. 78 Böhlig, and the *Hypostasis of the Archons*, p. 22 Bullard. The publication of the Greek and Latin material and the Coptic evidence in separate volumes, though questionable in itself, may be argued for by reasons of convenience, but there is no reason to maintain this separation in the commentary. It is to be hoped that Simonetti in his second volume will annotate the Coptic texts in the same careful way but without the omission of references to the Greek and Latin sources.

Breukelen, Heycoplaan 44 R. VAN DEN BROEK

Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, University Press, 1971. Pp. XIV, 266. £ 3.50 net.

In this book, a revised version of a D.Phil.thesis submitted to the Faculty of Theology of the University of Oxford, in 1962, the author aims at a new evaluation of Clement as a Christian thinker. To anybody who studies the work of Clement it is evident that he has made use of many tenets of Greek philosophy. But as to his own standpoint there is

little or no agreement. He has been considered a Platonist, a Stoic or even an Aristotelian; others have called him an eclectic. Some have even stated that Clement was no more than a Christian who expressed himself in terms of Greek philosophy in order to communicate to the intellegentzia of his time with the hope of converting them to Christianity. This would be the explanation of his so-called eclecticism.

Dr. Lilla explains the difference of opinion regarding Clement's own philosophical standpoint from the fact that "nobody has so far tried to explain the presence in Clement of elements coming from different schools of Greek philosophy by taking as a starting-point in his research the nature of the cultural synthesis as it appears in Philo, in Middle Platonism, and in Neoplatonism" (p. 6). He is, further, a convinced opponent of the opinion that the elements of Greek philosophy in Clement have only an instrumental importance. According to him, Clement made usage of Greek philosophy in order "to transform his religious faith into a monumental philosophical system, to which he allotted the task of reflecting the absolute truth" (p. 232).

In order to come to a new valuation of Clement the author focuses his attention on 1. Clement's cultural background, to which, apart from the Greek (i.e., Middle Platonic and Neoplatonic) and Jewish Alexandrine philosophy, Gnosticism also belongs, and 2. the relationship between Clement's background and his Christian belief.

In the first chapter he discusses Clement's view on the origin and value of Greek philosophy. As to its origin – which, of course, determines its value –, Clement gives three solutions: 1. the Greeks have reached a certain degree of knowledge of some elements of truth, either by their own efforts or by means of a divine inspiration; 2. they have 'stolen' the doctrines from the Old Testament; 3. philosophy was stolen from God by some inferior powers or angels, and given to the Greeks. The first solution impinges upon the doctrine of the *spermatikos logos* of Justin and upon the idea of inspiration in the Jewish-Alexandrine philosophy. The second, although also found in Justin and Philo, must, above all, be considered as a reaction to Celsus' doctrine of the ἀληθὴς λόγος. This ἀληθὴς λόγος is the ἀρχαῖος λόγος, which was revealed to the old peoples and the old wise men. Both Clement and Celsus believe in the existence of such a *logos* but they differ as to where this *logos* is actually found. According to Celsus the 'old doctrine' is found among the Egyptians, the Assyrians, etc., but not among the Jews, who are, according to him, a sect which falsified the Egyptian wisdom. According to Clement

the Jewish people is the oldest people and their holy books contain the old wisdom. This means that the Bible is the source of all philosophy in so far as it has come down by tradition. What the Greeks have received by way of tradition goes, in consequence, back to the Holy Scripture.

Starting from this view of the origin of Greek philosophy Clement cannot have anything but a high appreciation of its value. The interpretation of Scripture can only be achieved with the aid of this philosophy, which ultimately goes back on the same divine inspiration and on the same *logos*.

As to what Clement has in mind when he speaks of Greek philosophy, the author shows clearly that it is the Platonic philosophy of his time. In many ways he follows also Philo, whose speculations stand in the same Platonic tradition. That this is indeed the background of Clement's thinking is illustrated in the two other chapters, of which the first treats on ethics, the second on *pistis* and *gnosis*, on cosmology and theology.

To Clement the highest ideal is not the μετριοπάθεια, which the teachers in the Platonic Schools are teaching at that time, but the ἀπάθεια, as it is found in Philo and in Neoplatonism. With this ἀπάθεια (= ὁμοίωσις θεῷ) we get into the sphere of *gnosis*.

Special attention should be drawn to the author's discussion on *pistis* and *gnosis*. He shows clearly how Clement built his theory of *pistis* on epistemological doctrines which were current in the Greek philosophy of his days, and how he applied this *pistis* to the study and interpretation of Scripture. To use the words of the author himself: "He applies the twofold epistemological *pistis* – i.e. the *pistis* consisting in the immediate knowledge or acceptance of the principles of demonstration and the *pistis* consisting in the firm conviction of mind after the apprehension of the result of scientific demonstration – to the study and interpretation of Scripture: since this study is for him the equivalent of scientific demonstration, the inner meaning which it discloses produces a *pistis* which is one and the same thing with the *pistis* produced by scientific demonstration and consequently also with *gnosis*" (p. 228). The idea of an inner meaning of Scripture which must be disclosed by an allegorical interpretation, Clement found already in Philo.

According to Clement, only Christ, who enacts both as a metaphysical principle and as an historical person, can enable man to reach the ἀπάθεια and impart to him the esoteric teaching of *gnosis* (cp. p. 233). This specifically Christian element in Clement's doctrine should, according to the author, be traced back to the various gnostic systems which were

flourishing in Egypt in Clement's days.

In the previous survey I have tried to indicate some interesting aspects of Dr. Lilla's book, which is extremely well documented and well written. The author has indeed succeeded in putting Clement against his cultural background and in making clear how his thinking has its roots in both the Platonic philosophy of his time and Gnosticism.

The footnotes contain an enormous amount of useful information and a critical evaluation of a considerable part of the Clementine literature.

It is hoped that this survey may encourage many to read this fascinating appraisal of one of the most interesting early Christian thinkers.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Origène, *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu.* Introduction, traduction et notes par Robert Girod. Tome I: Livres X et XI (Sources Chrétiennes, 162). Paris, Les Editions du Cerf, 1970. 394 pp. F 45.—.

Dans le dernier décade de sa vie, qui était pour lui une période d'une grande activité littéraire, Origène écrit un commentaire sur le premier Evangile. Des vingt-cinq tomes de cet ouvrage seulement huit nous sont parvenus dans le texte grec, à savoir les livres X à XVII, contenant l'exégèse de Matthieu, chapitres 13,26 à 22,33.

Le présent ouvrage se limite aux livres X et XI du commentaire. Dans son introduction l'auteur nous offre, à part d'une discussion sur des questions usuelles (date du traité, ses destinataires, sources, état de la tradition), une étude extensive, dans laquelle il montre, comment de ces deux livres se dégage une sorte de synthèse sur la pédagogie de Dieu à l'égard des hommes, telle que la conçoit Origène. Cette étude bien documentée forme une introduction excellente à l'ouvrage d'Origène.

Le texte grec qui est, avec quelques modifications, celui de E. Klostermann dans le Corpus de Berlin, est éditée d'une manière impeccable.

La traduction, qui est exacte et claire, est accompagnée d'un nombre considérable de notes très utiles.

On ne peut qu'espérer que M. Girod trouvera le temps et l'énergie de continuer l'édition de cet ouvrage d'Origène au même haut niveau scientifique.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Opere di Decimo Magno Ausonio a cura di Agostino Pastorino (Classici Latini, collezione fondata da Augusto Rostagni diretta da Italo Lana). Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1971. 927 S. L. 12.000.

Obwohl Ausonius aller Wahrscheinlichkeit nach erst spät Christ geworden ist und nur sehr wenige seiner Gedichte einen christlichen Inhalt haben (bequemste Zusammenstellung noch immer bei Schanz-Hosius, *Gesch. d. röm. Lit.* IV,1, 42), so ist er doch ein so typischer Vertreter der höheren Kultur des westlichen Imperiums im vierten Jahrhundert, und dazu durch seine dichterische Technik sowie durch seinen Wortschatz so repräsentativ für die Literatur seiner Zeit, dass für ein volles Verständnis der christlichen lateinischen Dichtung die Vertrautheit mit seinen Werken notwendig ist. Es ist aus diesem Grunde, dass wir die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift auf die neue Ausgabe richten möchten, die in der von der UTET besorgten Reihe der „Classici Latini" erschienen ist. Bekanntlich handelt es sich bei dieser Reihe vor allem darum, einen guten Lesetext mit italienischer Übersetzung und den für das Verständnis unentbehrlichen Anmerkungen in einer geschmackvollen Ausstattung vorzulegen; ein kritischer Apparat pflegt nicht hinzugefügt zu werden.

Es sei nun gleich gesagt, dass dieser Zweck vollkommen erreicht ist: Druck, Papier und Einband sind über jedes Lob erhaben, sodass das Buch nach den heutigen Normen ausgesprochen preiswert genannt werden darf. Es kommt nun aber hinzu, dass der italienische Latinist und Patristiker Pastorino, dem wir eine ausgezeichnete kommentierte Ausgabe von Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, verdanken, eine sehr wertvolle Einleitung von nicht weniger als 249 Seiten bietet. In der ersten Hälfte (S. 9–124) bespricht er Leben und Werke des Ausonius. Es folgen eine ausführliche Ausonius-Bibliographie (S. 125–143) und eine Beschreibung der Überlieferungsgeschichte (S. 145–163), in der P. die Ergebnisse seiner eingehenden Untersuchung, „A proposito della tradizione del testo di Ausonio", *Maia* 14 (1962) 41–68 und 212–243, verwendet. Die Hauptergebnisse mögen hier in der allerknapsten Form erwähnt werden:

(1) Ohne weiteres gehandhabt wird die übliche Einteilung des handschriftlichen Materials in vier Gruppen, nämlich Z (Schenkl w; Hauptvertreter der codex Tilianus = Leidensis Vossianus Q 107), V (fast einziger Vertreter der Leidensis Vossianus Latinus III, s. IX), P (Hauptvertreter der Ticinensis, Cod. Paris. Lat. 8500, s. XIV) und die Excerpta.

(2) Es ist nicht möglich, mit Peiper einen einzigen Archetypus für die

vier Familien anzunehmen. Mit Prete darf die Familie P mit V in Verbindung gebracht werden, aber zwischen Z und V bestehen Divergenzen von einer solchen Wichtigkeit, dass sie nur dann zu erklären sind, wenn man eine zweimalige Ausgabe durch den Dichter selbst annimmt.

(3) Damit lassen sich allerdings alle Divergenzen nicht erklären: wenn auch die Hypothese von Günther Jachmann, dass mit starken Interpolationen zu rechnen ist, zurückgewiesen werden muss, so ist viel zu sagen für die Meinung von D. Nardo („Varianti e tradizione manoscritta di Ausonio", *Atti dell' Istituto veneto di Sc., Lett. ed Arti, Classe di sc. mor., lett. ed arti* [Venedig 1967] 321-382), dass es in der Textüberlieferung des Ausonius sowohl Autorenvarianten wie Interpolationen gibt. Wo Z und V von einander abweichen, hat P. im allgemeinen die Lesarten von V in den Text aufgenommen, aber nur, um es in seinen eigenen Worten (S. 163) zu sagen: „non potendo riprodurre, come voleva giustamente il Seeck, l'uno accanto all'altro, il testo di Z e equello di V, dal momento che ignoriamo quale fosse la precisa volontà dell'autore."

Sodann werden in einer „Nota critica" (S. 163–249) einige Hunderte von textkritisch schwierigen Stellen besprochen. Sehr oft kommt P. dazu, handschriftlich überlieferte Lesarten auch allgemein akzeptierten Konjekturen vorzuziehen, und zwar durchgehend mit Recht. So wird z.B. in der Beschreibung von Narbona in dem *Ordo nobilium urbium*, vss. 12–13, wo es in den Hss. heisst: *Quis memorat portusque tuos montesque lacusque, Quis populos...*? fast allgemein nach einer Konjektur von Brandes, dem Schenkl und Peiper folgen, *Quid memorem ...*, *Quid populos* gelesen, weil *Quid memorem* sich auch in der Beschreibung von Burdigala, vs. 20, und in *Mosella* 335 findet. Die Überflüssigkeit dieser Konjektur wird von P. dargetan durch einen Hinweis auf Catina, vs.1: *Quis Catinam sileat*? Wir müssen es bei diesem einen Beispiel belassen, es sei aber nachdrücklich bemerkt, dass zukünftlich in textkritischen Arbeiten über Ausonius diese „Nota critica" immer beachtet werden muss.

Die italienische Übersetzung ist elegant und zuverlässig. Von den drei Appendices wird u.a. der Text der an Ausonius gerichteten poetischen Briefe des Paulinus von Nola mit Übersetzung geboten. Ein sehr ausführlicher „Indice dei nomi e degli argomenti notevoli" beschliesst diese sehr gelungene Ausgabe.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

D. M. Hope, *The Leonine Sacramentary. A Reassessment of its Nature and Purpose* (Oxford Theological Monographs). Oxford, University Press, 1971. Pp. XIV, 164. £ 2.50 net.

Le fameux codex LXXXV de la Bibliothèque Capitulaire de Vérone n'a cessé depuis sa découverte en 1713 par Scipione Maffei d'attirer l'attention des liturgistes. Il nous livre les plus anciennes prières de la liturgie romaine connues, circonstance qui lui a valu la qualification de *sacramentarium*, bien que l'arrangement des formules semble indiquer qu'il s'agit plutôt d'une collection privée, nullement destinée à être employée telle quelle dans la liturgie. On sait la multiplicité des problèmes que ce codex a soulevés. Le livre de M. Hope, sans vouloir les trancher, vise à donner le plus d'information possible sur ces problèmes et sur les solutions, proposées jusqu'à ce jour par les érudits. Ainsi son livre se recommande comme introduction pour tous ceux qui veulent s'initier aux problèmes des origines de la liturgie chrétienne en occident. Nous croyons pourtant déceler quelques lacunes dans l'information que M. Hope met à notre disposition.

Dans la délicate question de la provenance des diverses formules on est étonné de ne trouver aucune mention de l'étude de M. Pomarès, *Gélase Ier, Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, Sources Chrétiennes 65 (Paris 1959), assignant avec une très grande probabilité dix-huit formulaires au pape Gélase, qui les a rédigés au cours de l'année 495 à propos de l'affaire des Lupercales. M. Hope (68 ss.), à la suite de Bourque, voit dans la plupart de ces messes des souvenirs du schisme de Laurent sous le pape Symmaque aux environs de l'année 502; c'est là, après la publication du livre de M. Pomarès, un point de vue difficilement soutenable. – L'auteur est au courant des études de M. Chavasse qui ont corroboré et amplifié la thèse de Duchesne concernant l'origine de certains formulaires sous le pontificat de Vigile, quand Rome était menacée par les Goths (537–545), mais (55 ss.) il n'exploite pas toutes les données que M. Chavasse a fournies, notamment concernant l'arianisme des Goths, qui a laissé mainte trace dans les formules (*religionis integritas*, *inimicos catholicae professionis*, etc.). – On déplore l'inexactitude qui consiste à voir dans l'*oratio super populum* une seconde postcommunion (84 s.); l'*oratio super populum* diffère du tout au tout des autres prières d'un formulaire.

En ce qui concerne la bibliographie remarquons qu'il y a eu en 1968 une réédition fort enrichie de K. Gamber, *Codices liturgici latini anti-*

quiores. La grande édition du sacramentaire léonien de Mohlberg a été également réimprimée avec corrections et additions, exiguës il est vrai, en 1966. A regretter l'absence du livre de C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Biblioteca degli Studi Medievali, 1 (Spoleto 1966).

Nijmegen, Ubbergseweg 172 A. BASTIAENSEN

Sancti Gregorii Magni *Expositiones in Canticum Canticorum et in Librum Primum Regum*. Recensuit Patricius Verbraken O.S.B. (Corpus Christianorum, Series Latina, CXLIV). Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXIII. XII, 638 S. BF 875/800.

Vor allem hat der Rez. sich zu entschuldigen wegen der ausserordentlichen Verspätung dieser Besprechung. Da es sich indessen um eine Textausgabe handelt, die als eine wirkliche *editio princeps* gelten darf und daher auch jetzt noch völlig aktuell ist, dürfte die Veröffentlichung dieser Rezension doch wohl Sinn haben.

Es handelt sich hier um den ersten, und durchaus gelungenen Versuch, den Text dieser beiden, wahrscheinlich nicht mehr von Gregor selbst herausgegebenen Kommentare auf Grund einer Untersuchung der gesamten Überlieferung festzustellen. Dom Verbraken hatte diese Überlieferung vorher beschrieben und analysiert in zwei Untersuchungen: La tradition manuscrite du commentaire de St. Grégoire sur le Cantique des Cantiques, *Revue Bénédictine* 73 (1963) 277–288, und Le commentaire de St. Grégoire sur le premier livre des Rois, ebd. 66 (1956) 159–217; die Ergebnisse dieser beiden Aufsätze werden in der Introduction (VII–XI) kurz zusammengefasst. Die Tradition ist in den beiden Fällen sehr verschieden: von dem Kommentar zum Hohen Lied, wovon nur der erste Teil bewahrt geblieben ist, gibt es eine stattliche Zahl von Handschriften, wie dieser Text denn auch im Mittelalter stark beachtet worden ist (vgl. dazu jetzt die Monographie von V. Recchia, *L'Esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Torino 1967). Die Untersuchung von Dom Verbraken hat ausgewiesen, dass es hier zwei deutlich voneinander getrennte Hauptgruppen gibt. Der Text ist am besten bewahrt geblieben in der auf den ersten Hyparchetypus zurückgehenden Familie, die vertreten wird von den vier ältesten Handschriften: Karlsruhe, Aug. CCII, s. IX, aus Reichenau; Reims, Bibl. de la Ville 110, s. X (aus Saint-Thierry) und 118,

s. IX (von Notre-Dame); Paris, Bibl. Nat. lat. 2384, s. IX-X, aus Saint-Denis. Da indessen die zweite Hauptgruppe zurückgeht auf einen Hyparchetypus, der kaum jünger ist als der erste, sind ihre Varianten, im besonderen die der Familie δ, durchgehend berücksichtigt worden. Für den viel umfangreicheren Kommentar zu I Reg. hat Dom Verbraken als erster die einzige bestehende Handschrift herangezogen. Diese ist im zwölften Jahrhundert in einem italienischen karolingischen Minuskel geschrieben und befindet sich in der Abtei von Cava dei Tirreni (Cava Badia 9). Glücklicherweise ist die Handschrift gut, und sicher besser als die jetzt verschollene Vorlage der in 1537 zu Venedig erschienenen *editio princeps*. Es ist denn auch nur selten nötig, in der Textgestaltung von der Handschrift abzuweichen. Für weitere Einzelheiten muss auf die zwei genannten Aufsätze hingewiesen werden. Nur sei noch bemerkt, dass der Herausgeber den äusserst kompakten Text durch die Einführung einer Einteilung nach Paragraphen besser lesbar gemacht hat.

Selbstverständlich ist der kritische Apparat des Kommentars zum Hohen Lied sehr viel ausführlicher als der zum Buch Samuel. An textkritisch schwierigen Stellen hat der Herausgeber in dankenswerter Weise öfters eine ganz kurz gefasste Motivierung seiner Textgestaltung gegeben oder auch auf einschlägige Parallelen hingewiesen. Nur selten wird man eine andere als die von ihm gewählte Lesart bevorzugen. Als Zeichen seines Interesses möchte der Rez. einige davon hier kurz besprechen.

Eine besonders schwierige Stelle ist im Kommentar zum Hohen Lied 25, Z. 490ff.: *Post deum enim currunt, qui...peruenire ad eum sub digna operatione discretione contendunt*. Hier ist ein Asyndeton der beiden Substantive *operatio* und *discretio* kaum anzunehmen. An Varianten findet sich in je einer Handschrift *ac discretione*, *cum discretione* und *per discretionem*, während mehrere Handschriften den Genitiv *discretionis* haben. Nun findet sich nach Ausweis des *Thes.l.Lat.* V, 1: 1351, 11ff. *discretio* gerade bei Gregor dem Grossen „saepissime" mit der Bedeutung „Umsicht". Da in den dort angeführten Stellen das Substantiv mehrere Male im Genitiv steht (z.B. *Moral.* 3, 24: *discretionis...libra*, ebd. 20, 28: *ante discretionis oculos*; *In Ezech.* 1, 3, 4: *virtutem discretionis*), so scheint es besser zu sein, mit den letztgenannten Handschriften *sub operatione discretionis* zu lesen. Allerdings wird dadurch die gute metrische Klausel 1γ zerstört; demgegenüber steht aber, dass bei Gregor sich auch viele rhythmische Klauseln finden.

Unmöglich scheint mir 38, Z. 721–722: *dum depugnant in me uitia, quasi de mala mea me expugnant*, die Lesart *de mala mea* der besten MSS

zu sein. Die etwas befremdende Verbindung *expugnare de* wird verständlich durch den kurz vorher stehenden Satz (*apostoli*) *debellauerunt ecclesiam ab errore suo*. Es wird somit wohl notwendig sein, die Variante *de malis meis* in den Text aufzunehmen. Ebenso unmöglich ist m.E. 15, Z. 306: *de unaquaeque anima*, zumal da etwas später, wie der Herausgeber selbst z.St. bemerkt, *de unaquaque anima* steht.

Gelegentlich wäre eine andere Interpunktion vorzuziehen, wenn auch in Rechnung zu ziehen ist, dass der Text mehrere unleugbare Anakoluthe enthält, und dazu, dass er nicht von Gregor selbst die endgültige Redaktion erhalten hat. Aber Änderung ist doch wohl notwendig in dem folgendermassen edierten Satz (4, Z. 43ff.): *Debemus ad has sacras nuptias sponsi et sponsae cum intellectu intimae caritatis, id est cum ueste uenire nuptiali, necesse est: ne, si ueste nuptiali...non induitur*, usw. Hier ist doch wohl ein pleonastisches *necesse est* nach *debemus* abzulehnen und zu interpungieren: *...nuptiali. Necesse est, ne, si*, usw. – 27, Z. 543ff.: *Vnde et Hezechiel, quotiens ad sublimia contemplanda ducitur, ‚filius hominis' uocatur. Ac si ei dicatur: ‚Adtende, quod es: et non extollaris de his, ad quae adtolleris'*. Da hier nun aber *ac si* mit *perinde ac si* gleichbedeutend ist, ist *uocatur, ac si...* zu interpungieren. Dasselbe gilt für den gleichen Gebrauch von *ac si* in 42, Z. 794ff. und 45, Z. 859. – Nicht klar ist mir schliesslich *In Librum I Regum* I, 6, Z. 179–180: *dum ex fideli populi dominus carnem sumpsit*, ob *populi* wirklich die Überlieferung darstellt; man würde *populo* vermuten.

Die Ausgabe wird beschlossen durch einen vollständigen Index der angeführten Bibelstellen, der die Benutzung der überreichen Kommentare für die Geschichte der Exegese erst möglich macht. Es folgt auf S. 637 der Index Auctorum, der zeigt, wie wenig Gregor früheren Exegeten entnommen hat (2 Stellen aus Augustin, 3 aus Hieronymus!).

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Vincenzo Recchia, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*. Torino, Società Editrice Internazionale, 1967. XVI, 162 S. L. 2500.

Es ist eine erfreuliche Tatsache, dass die sorgfältige Ausgabe durch Verbraken von Gregors des Grossen *Expositio in Canticum Canticorum* (s. die vorhergehende Rezension) eine eingehende Monographie über diese Schrift veranlasst hat; vor mehr als einem halben Jahrhundert hat von

Harnack hervorgehoben, dass mit einer ausführlichen editorischen Tätigkeit – wie sie in jener Periode ja besonders gross und erfolgreich war – die Aufgaben der Patristik noch lange nicht erfüllt wären; mehr als einmal findet man in seinen Werken die Mahnung: „Was wir jetzt vor allem brauchen, sind Monographien!" Dazu kommt, dass die hier besprochene Schrift unter den Werken Gregors eine zentrale Stelle einnimmt und weiter, dass sie besonders für die mittelalterliche Exegese sehr wichtig geworden ist.

In sechs Kapiteln bespricht der Verf. die Bedeutungsentwicklung des Terminus *Expositio*, den *Accessus* (Kap. 2–11), den Inhalt des Kommentars, die Struktur der befolgten exegetischen Methode („I sensi biblici"), die von Gregor durch seine Deutung beabsichtigte Anleitung zur Kontemplation, die Symbole und die symbolische Sprache. Sodann wird die Überlieferung der Schrift und ihr Einfluss auf die spätere Exegese des Hohelieds besprochen. Dafür ist jetzt auch heranzuziehen eine im selben Jahr erschienene, und somit dem Verf. noch nicht zugängliche Untersuchung von Rosemarie Herde, „Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert", *Studi medievali*, 3a serie, 8 (1967) 957–1073 (auch als Sonderpublikation in den Münchener Beiträgen zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medievo, 1968). Den Schluss bildet eine sorgfältige und alles Wesentliche enthaltende „Conclusione".

Die Arbeit ist gründlich und umsichtig, und zeigt auf Schritt und Tritt die Vertrautheit des Verf., nicht nur mit dem Gesamtwerk Gregors, sondern auch mit der lateinischen Patristik im allgemeinen. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, in dem Kapitel über die einzelnen Symbole wie *cubiculum*, *oleum* usw. ständig ihre Deutung durch andere Väter, besonders Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Augustin, berücksichtigt.

Als besonders gelungen betrachtet der Rez. das Kapitel über den *Accessus*, der in diesem, 46 Paragraphen enthaltenden, Kommentar nicht weniger als zehn Paragraphen umfasst und schon durch diese Tatsache allein zeigt, dass es sich hierbei für Gregor um einen sehr wesentlichen Teil des Ganzen gehandelt haben muss. Dieser *Accessus* ist eins der ersten Beispiele jener Einleitungen in die allegorische Interpretation einer Schrift, die dann im Mittelalter eine immer grössere Rolle in der Technik der Interpretation gespielt haben und zu einem Genus mit ganz festen Regeln geworden sind. Im vierten Kapitel wird besonders schön ausgeführt, wie nach Gregor die Allegorese fungiert wie ein Instrument, das es der Seele möglich macht, sich bis zu Gott zu erheben (Kap. 2, also am

Anfang des *Accessus*: *Allegoria enim animae longe a deo positae quasi quandam machinam facit, ut per illam levetur ad deum*), und welche die Strucktur dieser Form der Exegese ist. Dankenswert ist die ständige Verbindung mit der Praxis der *interpretatio* in der antiken Rhetorenschule, die ja für die elementarste Form, nämlich die *interpretatio ad litteram*, die auch nach Gregor immer als die erste Grundlage fungieren muss, die Regeln liefert. Wichtig ist auch die Besprechung des *spiritalis intellectus*, der sowohl die „typische" Deutung, die sich auf Christus und die Kirche bezieht, umfasst wie die „moralische", die für die einzelnen Seelen gilt.

Einige kritische Bemerkungen mögen das Interesse des Rez. zeigen. Man hätte gern etwas mehr darüber gehört, warum der überaus reiche Kommentar Gregors von Nyssa zum Hohelied relativ selten herangezogen wird, denn wenn auch mit einer direkten Benutzung durch Gregor d.Gr. wohl kaum zu rechnen ist, so hat der griechische Vater doch viele Elemente der Exegese bewahrt, die in irgendeiner Form auch in den vorliegenden Kommentar hineingeraten sind. In diesem Zusammenhang darf die Bemerkung hinzugefügt werden, dass besonders was den Stoff betrifft, Gregors geistiges Eigentum wohl etwas schärfer vom traditionellen Gut unterschieden sein möchte. – In der Erörterung des Terminus *expositio* (wobei wiederum in erfreulicher Weise der antike Schulbetrieb berücksichtigt wird) wird gesagt, dass in der Exegese dieses Substantiv abwechselnd gebraucht wird als allgemeines Synonym von *explicatio* und als Bezeichnung einer Ausführung, die auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist. Dabei wird hingewiesen auf das neunte Kapitel von Tertullian, *De pudicitia*, wo das Wort sich erst in allgemeiner Bedeutung vorfindet (es erübrigt sich, die Stelle hier anzuführen), sodann aber (§ 3) in einer mehr speziellen Bedeutung, wenn Tert. spricht über *coactarum expositionum subtilitas*, „che porta lontano dalla verità". Nach der Ansicht des Rez. wird hier die Verschiedenheit in Bedeutung ausschliesslich verursacht durch das Adjektiv *coactus* sowie durch das in malam partem gebrauchte *subtilitas*.

Die Bibliographie ist eingeteilt in zwei Abschnitte mit den Titeln „Fonti" und „Studi". Im erstgenannten Abschnitt werden, in alphabetischer Folge, alle Schriften aus dem christlichen Altertum angeführt, die überhaupt dem Verf. das Material für seine Darlegungen geboten haben. So folgt am Anfang auf *Accessus ad auctores*, Albericus Casinensis und Alcuin nicht weniger als sieben Male der Name des Ambrosius, der jeweils vor den Titel eines einzelnen Werkes gestellt worden ist (*De bono mortis*, *De virginibus*, usw.). Es wäre ohne Zweifel empfehlenswert

gewesen, alle Kommentare zum Hohelied, und dann in chronologischer Folge, zusammenzustellen. Erfreulich ist, dass französische, deutsche und englische Titel von Büchern und Aufsätzen im allgemeinen richtig wiedergegeben werden; nur finden wir nicht weniger als viermal „Grégoire le Grande" statt „le Grand".

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative.* I: *Le sacramentaire, le Supplément d'Aniane* (Spicilegium Friburgense, 16). Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1971. Pp. 768.

L'édition du sacramentaire grégorien, préparée par Dom Deshusses, se recommande sous deux rapports principalement. D'abord par son introduction où est tracée de façon très claire l'histoire compliquée du Grégorien, prenant son origine dans la rédaction du Grégorien primitif, réalisée aux environs de 630, puis aboutissant à l'établissement de l'*Hadrianum*, le sacramentaire papal de la fin du huitième siècle, envoyé à Charlemagne et conservé à l'état pur dans le célèbre mss. 164 de Cambrai; ensuite les latinistes carolingiens s'attaquent à ce texte, qui est, à leurs yeux, d'une déficiente latinité, et produisent de nouvelles éditions «corrigées», transmises par divers témoins. Parmi ces «correcteurs» une place spéciale revient à l'auteur de l'*Hadrianum* corrigé et du Supplément dits d'Alcuin; non seulement le texte de l'*Hadrianum* a été normalisé, mais un supplément a été ajouté, composé de pièces de diverse provenance. Jusqu'à présent ce double travail était attribué à Alcuin; Dom Deshusses semble établir de façon décisive la paternité de Benoît d'Aniane. Le «Grégorien d'Aniane», à son tour, subit au neuvième siècle des modifications, attestées dans les manuscrits, et qui – chose curieuse – semblent être en partie un retour à la tradition pré-hadrianique du Grégorien: on trouve souvent des accords avec le texte pré-hadrianique du sacramentaire de Trente, dont l'auteur souligne à juste titre l'importance jusqu'ici ignorée. Il y a de l'hypothétique dans la construction – l'auteur est le premier à nous en avertir –, mais dans l'ensemble on est on ne peut plus loin de la fantaisie. Il semblerait que nous avons maintenant un système solide pouvant servir de fondement dans les recherches ultérieures.

En second lieu Dom Deshusses a bien fait en nous livrant dans son

édition le texte pur de Cambrai 164 et en renvoyant à l'apparat critique pour les leçons des autres sacramentaires. Wilson et Lietzmann dans leurs éditions avaient traité le *Cameracensis* comme un témoin parmi les autres (dont d'ailleurs ils ne connaissaient qu'un nombre restreint en comparaison avec la richesse de la présente édition); dans la perspective de Dom Deshusses il occupe une place à part qui justifie amplement sa reproduction littérale. Et le philologue se félicite d'avoir sous la main un texte qui n'a pas passé par la critique des carolingiens. On espère que dans le volume des concordances et des tableaux synoptiques, qui sera publié avant peu, il se trouvera un index des «corrections» carolingiennes. Après le *Cameracensis* l'auteur nous donne le texte du Supplément de Benoît d'Aniane d'après son meilleur témoin, Autun 19; ensuite les particularités des Grégoriens de Padoue et de Trente. Le lecteur intéressé dispose ainsi de tous les matériaux grégoriens, écrits avant 900. En même temps la route est frayée pour les recherches qui, un jour, devront aboutir à la reconstitution du texte grégorien primitif.

De ce qui a été dit il ressort que cette édition du *Gregorianum* est à proprement parler une édition de l'*Hadrianum*, dans la forme primitive du sacramentaire de Cambrai. L'auteur, à bon droit, n'a pas touché au texte sauf dans le cas d'erreur manifeste de la part du scribe: ainsi pour l'omission erronée de *latro* dans la formule 328: *confessionis suae ‹latro› proemium sumpsit*. Dans 2 cependant nous nous demandons s'il faut introduire dans le texte de la rubrique le membre de phrase des manuscrits «corrigés»: *qua completa dicit sacerdos excelsa voce* (suivent préface et le reste du canon de la messe). La phrase précédente en effet: *legitur evangelium, deinde offerturium et oblationem super oblatam*, désigne, selon nous, dans sa dernière partie la prière eucharistique (préface et canon), non pas l'offertoire ou la secrète. On pourrait renvoyer au fragment arien anonyme inséré par Mohlberg dans son édition du *Sacramentarium Veronense* (p. 202): *ipsi (catholici) praeponunt patrem filio in oblationibus suis dicentes: dignum et iustum est nos tibi hic et ubique gratias agere, domine, sancte omnipotens deus*; on comparera aussi Phébade d'Agen, *liber contra Arianos* (PL 20, 21C), qui, avec un même renvoi à la préface, s'en prend aux Ariens: *quod si ita est, ergo quotidie blasphemamus in gratiarum actionibus et oblationibus sacrificiorum, communia haec patri et filio confitentes*.

Nijmegen, Ubbergseweg 172 A. BASTIAENSEN

Antonio Quacquarelli, *Saggi Patristici (Retorica ed esegesi biblica)*. Quaderni di «Vetera Christianorum», 5. Bari, Adriatica Editrice, 1971. Pp. 556; 19 pl. L. 5500.

In this volume professor Quacquarelli has collected twenty-one papers. One of them, *viz.*, that dealing with the hyperbole, is published here for the first time. The other ones have appeared in *Vetera Christianorum* and other periodicals during the last ten years.

The volume is concluded by a bibliography and three indexes, of scriptural references, of names and subjects, and of Greek terms.

The titles of the included papers are:

I presupposti filosofici della retorica patristica (11–26); Una difesa retorica di Tertulliano: *l'auxesis* di Virgilio *Aen.* 4, 174 (27–41); La metalessi (43–56); La catacresi nei Padri latini (57–79); L'anafora (81–105); L'epifora (107–129); L'epembasi in Cassiodoro (*Exp. in Ps.*) (131–140); L'epiteto sacerdote (ἱερεύς) ai cristiani in Giustino martire (*Dial.* 116, 3) (141–159); Note sull'iperbole nella Sacra Scrittura e nei Padri (161–188); Ai margini dell'*actio*: la *loquela digitorum*. (La rappresentazione dei numeri con la flessione delle dita in un prontuario trasmesso dal Beda) (189–221). – «Labores fructuum». *Ps.* 128 (127) 2 (225–241); Ester 14, 13: «tribue sermonem compositum in ore meo» (243–262); I riflessi storici negli schemi letterari dei Vangeli (263–278); La Genesi nella lettura dei Padri anteniceni (279–305); Similitudini, sentenze e proverbi in S. Pietro (307–325); L'esegesi di Tertulliano a Matteo 19, 6 (327–344); Gli incisi ellittici (5, 32a e 19, 9a) nella *compositio* di Matteo (345–377). – La fortuna di Archimede nei retori e negli autori cristiani antichi (381–424); La prosa d'arte di S. Colombano (425–449); I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani (451–483); Riscontro patristico della *Dei Verbum* (485–498).

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P. G. VAN DER NAT

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.)

Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Paris, Les Editions du Cerf:

15: Quis rerum divinarum heres sit. Introduction, traduction et notes par Marguerite Harl. 1966. Pp. 346. F. 36.20.

17: De fuga et inventione. Introduction, texte, traduction et commentaire par Esther Starobinski-Safran. 1970. Pp. 332. F. 42.—.

20: De Abrahamo. Introduction, traduction et notes par J. Gorez. 1966. Pp. 136. F. 15.60.

22: De vita Mosis I-II. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. 1967. Pp. 323. F. 37.40.

31: In Flaccum. Introduction, traduction et notes par A. Pelletier, s.j. 1967. Pp. 196. F. 22.70.

T. E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 13). Cambridge, University Press, 1970. Pp. XII, 360. £6 net.

Sesto Prete, Observations on the History of Textual Criticism in the Medieval and Renaissance Periods. Collegeville, Minnesota, St. John's University Press, [1970]. Pp. 27.

Peter Richardson, Israel in the Apostolic Church (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 10). Cambridge, University Press, 1969. Pp. XIV, 258. 80 s. net.

Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica Dubia. Edited by †Paul Maas and C. A. Trypanis. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970. Pp. XX, 223. DM 64.—.

Der Septuaginta-Text des Buches Daniel, Kap. 1–2. Nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 herausgegeben von Winfried Hamm (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 10). Bonn, Rudolf Habelt, 1969. Pp. 281.

Sinesio di Cirene, Inni. Prefazione, testo critico e traduzione di Antonio Dell'Era (Classici greci, 3). Roma, Tumminelli, 1968. Pp. 236. L. 3000.

Wolfgang Speyer, Bücherfunde in der Glaubens-werbung der Antike (Hypomnemata, 24). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. Pp. 157. DM 26.—.

Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes 1–15. Introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle, s.j. (Sources Chretiennes, 156). Paris, Les Editions du Cerf, 1969). Pp. 304. F. 41.—.

Vetera Christianorum, 7, fasc. 1. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1970. Pp. 196; 12 pl.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Freiburg, Herder: 5. Ergänzungslieferung zu Band 1/1. 1970. 24/2: Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. 5. Lieferung: Col 1,9–2,7; 6. Lieferung: Col 2,7–3,10. 1970. Pp. 321–400; 401–480. DM 29.50; 29.50 (for subscribers DM 25.—; 25.—).

Vox Theologica 39, nr. 2: Erasmiana. Assen, Van Gorcum & Comp., 1969. Pp. 57–144. *f* 7,50.

B. H. Warmington, Nero. Reality and Legend. London, Chatto & Windus, 1969. Pp. XII, 180. 21 s. (hard), 10 s. (paper).

Paul Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 38). München, Max Hueber, 1970. Pp. XX, 254. DM 42.—.

Paul Zürcher, Der Einfluss der lateinischen Bibel auf den Wortschatz der italienischen Literatursprache vor 1300 (Romana Helvetica, 81). Bern, Francke Verlag, 1970. Pp. 315. F. 40.—.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 81–103; © *North-Holland Publishing Company*

THE IMITATIO CHRISTI IN THE IGNATIAN LETTERS

BY

WILLARD M. SWARTLEY

I. The Problem

The central issues of this problem are enunciated by Theodor Preiss in his article, La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche.[1]

Mais si sa christologie détermine sa martyrologie, en retour sa recherche de l'immortalité par l'imitation de la passion du Christ détermine profondément sa Christologie. A une mystique de l'imitation correspond tout naturellement une doctrine du Christ-modèle.[2]

But if his Christology determines his understanding of martyrdom, in a reciprocal way his consuming desire for immortality through imitating Christ's passion profoundly affects his Christology. A mysticism of imitation corresponds quite naturally to a doctrine of Christ as the model (example).

Based upon this interpretation of Ignatius, Preiss argues that Ignatius' abortive Christology results from his reduction of Christian theology to redemption, a redemption conceived primarily as personal immortality ("the gospel is the consummation of immortality", *Phld.* 9,2). For Ignatius, in contrast to Paul, the doctrine of redemption clings no longer to the wide-arching umbrella of historical eschatology. His concerns for Jesus' *true* death and resurrection and for a *real* unity of flesh and spirit are in actuality not historical concerns *sui generis* but salvific concerns, and even more specifically concerns and convictions that Christ's πάθος was ἀληθινόν, not merely τὸ δοκεῖν (*Tral.* 10; *Smyr.* 2), in order that his own imminent martyrdom will be a λόγος θεοῦ (*Rom.* 2,1; see also *Smyr.* 4,2).[3]

Replacing Paul's eschatological understanding of redemption is

[1] *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 17 (1938) 197–241.

[2] *Ibid.*, 214.

[3] *Ibid.*, 215. Preiss says; "Pourvu que ce salut soit réel, pourvu qu'il y ait ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματική (Magn. 13 et ailleurs); le reste, et l'eschatologie en particulier, est secondaire. L'évangile n'est donc pas pour Ignace l'annonce du royaume de Dieu: il est l'accomplissement de l'incorruptibilité (Philad. 9). Bref, ce n'est guère *l'historicité* des événements, c'est la *réalité* de leurs résultats qui l'intéresse.»

Ignatius' leading concern for the union of the "charnelle et spirituelle". This change means that Ignatius not only loses a theocentric context for his Christology (i.e., the sovereignty of God as Creator and Consummator of history),[4] but that God is not really the *subject* of the redemptive drama but the *object* "de la recherche de l'homme".[5] That for which Ignatius seeks as martyr and exemplifies as bishop is "... l'unité, qui est Dieu lui-même" (*Tral.* 11,2).[6] All else imitates that unity: as Jesus Christ is to the Father so the church is to be to Jesus Christ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ (*Eph.* 5,1; see also *Smyr.* 8,1). To the celestial hierarchy of God–Christ–apostles corresponds the terrestrial hierarchy of bishop–presbyters–deacons (*Tral.* 3,1; *Mag.* 6,1). While the parallel is defective (in that the deacons correspond to Christ and the presbyters to the apostles) yet the point for Ignatius is that

> la hiérarchie terrestre soit une imitation, une réplique de la hiérarchie divine. Inversement le monde céleste est conçu à l'image de l'église locale, les apôtres étant les presbytres (Philad. 5), le Christ ou Dieu «l'évêque de tous» (Trall. 3, Polyc. 8).[7]

Thus for Ignatius the concepts of imitation and unity closely interact, especially as they are personified in the two leading figures among the faithful: the martyr and the bishop. The former points to the real and bloody death of Christ, the latter to the earthly image of God. Together, they constitute "l'unité charnelle et spirituelle".[8]

For Ignatius himself, both bishop and imminent martyr, his own imitation comprehends both the suffering and the unity. "Laissez-moi être imitateur de la passion de mon Dieu – μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου" (*Rom.* 6).[9] But when Ignatius attained to God through suffering and death, the idea would never occur to him, says Preiss, that Christ suffered in him (cf. Paul, Col. 1,24). Even though he uses the concept of the body of Christ (*Smyr.* 1,2; *Tral.* 11,2; *Eph.* 4,2), he does not employ this image to explain his suffering; he rather sees his suffering as a passion similar to and in some ways parallel to that of his model (*Mag.* 5).[10]

---

[4] Preiss substantiates this point by noting that Ignatius nowhere mentions God's or Christ's role as Creator (Ps. 33,9: ὃς εἶπεν, καὶ ἐγένετο, is used as a model for conduct, *Eph.* 15,1) and allows the OT no significance independent of its anticipation of the Gospel. *Ibid.*, 221–225.

[5] *Ibid.*, 207.

[6] *Ibid.*, 229.

[7] *Ibid.*, 230.

[8] *Ibid.*, 236.

[9] *Ibid.*, 209.

[10] *Ibid.*, 210.

If Preiss' analysis of Ignatius is correct, then one must conclude that Ignatius loses two important points in his *imitatio Christi* which were present in Paul; namely, the eschatological context and the theocentric priority. This loss is especially significant because it comports well with the more general trend of second century Christianity. E. Lohse, e.g., after noting that the NT Christians understood their sufferings as a *participation* in the sufferings of Christ (Phil. 3,13), goes on to say of the second century:

> Als jedoch die eschatologische Erwartung zurücktrat, änderte sich auch die Auffassung des Leidens und Martyriums. Weil es aus der eschatologischen zugehörigkeit zu den παθήματα Χριστοῦ heraustritt, gewinnt es eine eigene Bedeutung in sich selbst. Der Bezug zum Leiden Christi wird nun vielfach darin gesehen, dass sich in dem Leiden der Christen das Leiden Christi wiederholt, so dass die Passion des Jüngers der des Meisters vergleichbar werden kann.[11]

Hence the loss of eschatology and the independent salvific significance of martyrdom appear as reciprocal developments.

Correlative to this development, T. F. Torrance, in his study of *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, maintains that Ignatius, like the other Apostolic Fathers, lost also Paul's emphasis upon the *priority* of divine salvific action by failing "to realise that in relation to sin and guilt the death of Christ is a finished work, on the ground of which by a judgment of grace we pass from death to life".[12] Torrance points out that "faith and love" (cf. Preiss' "martyr and bishop") are the twin pillars upon which Ignatius builds his ultimate vision of ἕνωσις (*Eph.* 9,1; 14,1; *Mag.* 1,2; and *Smyr.* 6,1 – τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη). By understanding "faith and love" within the categories of "imitating" and "attaining", Ignatius gravely misapprehends the NT doctrine of grace.[13] Torrance also observes that Ignatius' few references to repentance (*Phld.*

---

[11] *Märtyrer und Gottesknecht* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955) 203. Lohse footnotes this statement by reference to Ignatius' use of the concepts μιμητής and πάθος Χριστοῦ (*Rom.* 4,2; 5,1; 6,3; *Eph.* 1,2; 3,1; *Tral.* 5,2; *Poly.* 7,1).

[12] (Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1948) 66.

[13] Torrance, *ibid.*, 68. Torrance concludes his discussion of Ignatius' as follows (p. 89): "There is no conception of a χάρις which arrests ... the ungodly; of a χάρις which with amazing love assails the sinner in the sovereign freedom of God through Jesus Christ. We are thus far from a New Testament doctrine of grace. We are, in fact, well on the way to the Roman Catholic view; for "grace" has become the possession, nay, practically the nature of the church and of those united to the Bishop and so to God. Corrupted partly by the ordinary Hellenistic connotation and partly by Gnostic-Judaistic thought, as well as by a failure to apprehend the fundamental significance of the death of Christ, χάρις in the mouth of Ignatius must be judged as having itself fallen from grace."

8,1; 3,2; *Smyr.* 4,1; 5,3; 9,1) emphasize not Christ's provision but turning from error to promote "faith and love". His only certain reference to the *concept* of forgiveness appears also in the context of an appeal for unity.[14]

What now should be said and can be said in defense of Ignatius' orthodoxy and in criticism of Preiss? Implicit in the above summary of Preiss' description of Ignatius' mysticism/Christology is the point which Preiss frequently makes in his article, – that Ignatius, while using Pauline phraseology, draws heavily upon non-biblical, gnostic categories.

E. J. Tinsley, seeking to directly refute Preiss,[15] argues that Preiss' description of Ignatius' mysticism as "a kind of yoga of self-endeavor after God" grossly misunderstands Ignatius. Tinsley says that Ignatius' mysticism "is profoundly and penetratingly Christian ... a good example of Christian 'incarnational' mysticism in which the historical life of Jesus has a central place".[16] Tinsley then seeks to substantiate his view by noting that:

(1) One of Ignatius' central concerns is the unity of the σαρκικῶς and πνευματικῶς.

(2) The image of the Way for describing Christian discipleship is fully biblical and need not be attributed to gnostic origins.

(3) Ignatius' use of "the language of aspiration" which speaks of ascent to God, "attaining to God", must be understood as "meditations based on the liturgy". He cites *Eph.* 4, *Mag.* 6, and *Rom.* 2 for evidence of liturgical imagery.

(4) The *imitatio Christi* of Ignatius "is only possible because of God's saving acts. Ascension to God is only possible because of the descent of God" (he quotes *Mag.* 9,1; *Smyr.* 1; 2). Tinsley says that though Ignatius' imitation "may begin with Christ as the object of it, ... it ends with the realisation that he is the subject and means of it".

(5) Ignatius' imitation is dependent upon the Son's imitation of the Father (*Phld.* 7; *Mag.* 7) and involves "the concrete form of personal relationships within the body of Christ, especially the Christian's relationship to the apostolic minister" (*Eph.* 3; 5; *Mag.* 8,2). The imitation "does not take place in some 'pure' 'spiritual' world which never quite has any real contact with this material world".

(6) The marks of the imitator in Ignatius are manifestly Christian and

[14] *Ibid.*, 63 and especially footnotes 1 and 2.

[15] The *imitatio Christi* in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch, *Studia Patristica* 2, Texte und Untersuchungen 64 (Berlin, Akademie-Verlag, 1957) 553–560.

[16] *Ibid.*, 554–555.

biblical: ὑπομονή, μακροθυμία, πραότης, ταπεινόφρων, ἐπιεικεία, πίστις, ἀγάπη.[17]

Tinsley concludes by saying that Ignatius is not tainted with the docetic Alexandrian Christology which has a mysticism "of absorption into the life of the Eternal Son" and regards "the historical features of the incarnate life ... as being of merely temporary significance". Instead, Ignatius "stands at the head of the long line of Christian mystics who" believe "that in Jesus Christ God has revealed himself 'in a supreme and normative manner'".[18]

The weakness of Tinsley's supposed criticism of Preiss is that Tinsley has not answered Preiss' central contention regarding Ignatius. In fact both Tinsley and Preiss agree that ἕνωσις is Ignatius' primary concern, that this ἕνωσις is firmly tied to incarnational affirmations, and that Ignatius' language of ascent, "to attain", appeals to *real* historical events of the incarnation. The crucial issue, however, is: against what kind of theological context is this Christology/mysticism to be understood? Preiss' leading contention that Ignatius' lacks any affirmation of divine sovereignty manifest in eschatological purpose (creation and consummation) is not even mentioned, much less criticized, by Tinsley. Tinsley's criticism is actually a better criticism of Torrance (Ignatius lacks the doctrine of grace) than of Preiss. Nothing in Tinsley negates Preiss' assertion that Ignatius reduces Christian theology to the believer's redemption and his quest for immortality.

This conundrum in which Tinsley can pose as a sharp critic of Preiss and yet unwittingly concur with Preiss' portrayal of the leading motifs of Ignatius' thought can be understood when one examines certain anterior presuppositions of each author. These presuppositions relate not to Ignatius *per se* but to the earlier μιμέομαι-tradition in Paul himself. The disagreement between Larsson (*Christus als Vorbild*)[19] and Michaelis (*TDNT*)[20] focuses the problem. In short, the issue is: is imitation to be consistently understood as a sub-point of discipleship which obeys rather than copies another person (Michaelis), or is imitation a broader concept

[17] *Ibid.*, 555–560.

[18] *Ibid.*, 560.

[19] Larsson, Edvin, *Christus als Vorbild: Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXIII (Lund-Uppsala, C. W. K. Gleerup, 1962) 9–17.

[20] Vol. IV, 671–672.

which includes copying an example, which in turn illumines even the nature of discipleship (Larsson and Oepke[21])?

Since this point critically affects any judgment concerning Ignatius' relation to Paul, it is worth observing more closely these divergent interpretations of Paul. Michaelis summarizes his discussion of μιμέομαι and μιμητής by distinguishing three different uses in Paul.

> First, there is simple comparison. The older example seems to be imitated, but there is no conscious imitation. This type occurs in I Th. 2:14 and possibly I Th. 1:6. Then there is the following of an example. This use is found in 2 Th. 3:7, 9; Phil. 3:17, and Paul is always the example. Recognition of the authority of Paul is plainly implied in these passages, so that following his example carried with it obedience to his commands. In the third group obedience is predominant, so exclusively so in I C. 4:16 that the thought of an example is quite overshadowed, and in I C. 11:1; I Th. 1:6; Eph. 5:1 it is quite obvious that the main stress falls on the element of obedience. In this third group alone are Christ and God associated with Paul as authorities in relation to whom one must be a μιμητής.[22]

Michaelis then excludes as unbiblical any notion of following the earthly life of Jesus as an example or relating imitation to "a mystical relation to the risen Lord". He concludes his discussion of Paul: "Thus Paul does not speak of true imitation of Christ or God. His reference is simply to obedient following as an expression of fellowship of life and will. The μαθητής (Paul does not use the word) and the μιμητής are one and the same".[23]

Oepke on the other side

> takes the view that the thought of the model, "the taking shape of the master in his disciples," is not forgotten even in passages which speak of discipleship; the idea of exemplariness is particularly present in Pauline statements which use μιμέομαι, etc. ... "Hence to imitate Christ means always to seek to emulate both the earthly and the heavenly Christ, and both in indissoluble relation ..."[24]

Larsson's extensive study of Paul's understanding of imitation provides a good commentary to Oepke's statement, especially in showing that baptism itself carries the idea of becoming like Christ in his death and resurrection. He also argues that imitation in the sense of copying an example permeates both concepts of obedience and discipleship.[25] For

---

[21] Michaelis quotes Oepke's opposing view, *ibid.*, 672, ft. 31.

[22] *Ibid.*, 671–672. Cf. Rengstorf's similar exposition of μαθητής, *TDNT* IV, 455.

[23] *Ibid.*, 672–673.

[24] *Ibid.*, 672, ft. 31 and Oepke, A., Nachfolge und Nachahmung Christi im NT, *AELKZ* 71 (1938) 853, 868–869.

[25] *Op. cit.*, 16, 37–39, etc. His entire study focuses upon the *imitatio* implications of the baptism motif.

Oepke and Larsson the incarnation provides not only the *ground* of man's obedience but sets forth also the *style* of man's obedience.

Against this context it is possible to see more clearly the decisive issue in the disagreement between Preiss and Tinsley. Preiss assumes Michaelis' presuppositions about imitation. These include (1) the authority of the Lord standing over against the obedience of the disciple, and (2) the grounding of this authority in eschatological purpose and divine sovereignty. For Tinsley, however, the concept of *imitatio Christi* doesn't register these points. Rather, it expects the believer to find a *vis-à-vis* relation to Jesus Christ in which the historical Jesus/Christ-of-faith functions as the possibility and the pattern for the disciple whose own life is a paradigm of "eschatological betweenness". Precisely from this latter point of view Bultmann finds in Ignatius the authentic interpreter of Paul, *the* church father who understood the true character of eschatological existence![26]

Significantly, to both the existentialist (Bultmann) and the mystic (Tinsley), Ignatius' supposed failure to firmly place his incarnational Christology in the context of *heilsgeschichtliche* eschatology does not discount his orthodoxy.

II. Towards Resolution

As has now become evident, the problem of understanding *imitatio Christi* in Ignatius is indeed complex, involving not only divergent interpretations of Ignatius but also differing understandings of the imitation concept itself. Although scholars majorly agree (G. F. Snyder cites his agreement with von Campenhausen, Schlier, Bartsch, and Preiss on this point) that "the key to understanding the martyrdom of Ignatius... is 'imitation'",[27] the precise understandings of just what "imitation" means in Ignatius vary greatly.

In order to attain clearer understanding of Ignatius' concept of *imitatio Christi*, the following questions need careful attention:

(1) Is the basic contention of Preiss correct, that Ignatius' theology lacks any dimension of historical eschatology, i.e., the temporal sweep of God's *purpose* from *Urzeit* to *Endzeit*? Or conversely stated, does

[26] Ignatius and Paul, in: *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, tr. by Schubert Ogden, (New York, The World Publishing Company, 1960) 267–277.

[27] G. F. Snyder, *The Continuity of Early Christianity: A Study of Ignatius in Relation to Paul*, Princeton Seminary Doctoral Dissertation 1961, 231. The findings of of this study, however, show that this statement needs major qualification.

Ignatius reduce Christianity to a redemption consisting of man's quest for immortality?

(2) Which specific concepts or terms must be considered in Ignatius when attempting to understand his use of *imitatio Christi*?

(a) Is Preiss' choice correct: μιμητής, πάθος, ἕνωσις?

(b) How are these terms and others specifically interrelated in Ignatius' use?

Addressing the first question, one does observe certain passing references in Ignatius which at least qualify Preiss' view. Corwin, e.g., has one long chapter on "Revelation" which precedes "Salvation". She notes that although the Father's activity is usually subsumed within the salvific work of Jesus Christ yet there are exceptions: "the power of the Father viewed independently (*Mag.* 3,1; *Smyr.* 13,1); the beneficence of the Father viewed independently (*Eph.* 2,1; *Tral.* Ins.); and the Father's raising of the Son (*Smyr.* 2,1, cf. 7,1; *Tral.* 9,2).[28] She also refers to the phrase, τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἃ ἔστιν, κατὰ ..., in *Rom.* Ins. as an explicit reference to God as "the creator and sustainer".[29] Though Corwin paints perhaps too quickly a picture of an orthodox doctrine of "Revelation" in Ignatius, these points do qualify Preiss' interpretation. Corwin also says, however, that Ignatius lacks any view of historical consummation, representing rather the view that one comes to his own final end by failing to be united to the life in Christ (*Mag.* 5,1).[30]

Beyond these points one must also consider *Eph.* 19,1; *Tral.* 9,1; *Smyr.* 6,1 and all the references which speak of the function of the OT.[31]

---

[28] Virginia Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven, Yale University Press, 1960) 118. Her discussion of God's σιγή contributes further to this point (118 ff.), but I consider this point ambivalent in supporting the Father's independent revelational activity.

[29] *Ibid.*, 144, 156.

[30] *Ibid.*, 173. Corwin also says that Ignatius' anthropology is defective. He fails to portray man's plight as sinner (160) and consequently has no doctrine of reconciliation (172 ff.). The same deficiency shows itself in failing to allow for the possibility of human error on the part of the bishop (197). H. Rathke makes the same point that Ignatius fails to see man as sinner. *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Texte und Untersuchungen 99 (Berlin, Akademie-Verlag, 1967) 71.

[31] E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church* (Assen, Netherlands, 1954) 31, cites two, or possibly three formular references to the OT: *Eph.* 5,3 = Prov. 3,34 (Heb. 3,33); *Mag.* 12 = Prov. 18,17; and (*Tral.* 8,2 = Is. 52,5). She also lists as allusions: *Eph.* 15,1 – Ps. 32,9; 148,5; *Mag.* 10,3 – Is. 66,18; *Mag.* 13,1 – Ps. 1,3; (*Tral.* 8,2 = Is. 52,5); *Rom.* 7,2 – Zach. 14,8 (cf. also Jn. 4,10; 7,38); *Phld.* 8,1 – Is. 58,6; *Smyr.* 1,2 – Isa. 5,26; 11,12; *Poly.* 1,3 – Is. Is. 53,4. It is difficult to assuredly describe Ignatius' view of the OT since, despite these references to the Old Testament (one must also consider the difficult texts of *Mag.* 8 and *Phld.* 8,2 as well as 9,2), one's

Trallians 9,1 and *Smyrneans* 6,1 raise further the question of Ignatius' view of "the principalities and powers" – especially the possibility of their eschatological salvific future. *Ephesians* 19,3 is even more explicit regarding the cosmic effect of the incarnation culminating in the cross and resurrection: "whence all magic was being destroyed and every bond of evil was being done away with; ignorance was being demolished, ancient kingdoms were being destroyed by God humanly appearing unto newness of eternal life; and that which has been made complete by God was receiving a beginning. Hence the all things (τὰ πάντα) were being set in motion because the destruction of death was being carried out." Not only is the combination of the imperfect verbs with the perfect participle (τὸ ... ἀπηρτισμένον) significant, but Ignatius' use of τὰ πάντα (cf. its occurrence in reference to creation, *Rom.* Ins.) suggests affinity not only with Paul's use of the same term, but also with Paul's view of eschatological consummation achieved through Christ's conquest (see especially 1 Cor. 15,27–28; 3,21–23; Rom. 8,32–39).

Three more terms merit notice: Ἔσχατος καιροί (*Eph.* 11,1), οἰκονομία (*Eph.* 6,1; 18,2; 20,1; *Poly.* 6,1), and αἰών, πρὸ αἰώνων, or ἄρχων αἰῶνος τούτου (*Eph.* 17,1; 19,1. 3; *Mag.* 1,2; 6,1; *Tral.* 14,2; *Rom.* 6,1; 7,1; *Phld.* 6,2; *Smyr.* 1,2). Corwin takes these uses of αἰῶν to indicate "a time scheme"–context for Ignatius' view of salvation.[32] She understands οἰκονομία to designate both the divine purpose (ordained before time" (*Eph.* Ins.) and the unfolding of "the divine drama of salvation" to men.[33] She takes his use of "last times" to underscore his conviction that the "central event of all existence" is now taking place.[34] Although Corwin interprets these terms too readily into an orthodox portrait,[35] yet the accumulation of such phrases and concepts majorly qualifies Preiss' argument. Because of the situational nature of the letters also (i.e., the imminent martyrdom which naturally focuses on the incarnational

---

judgment on this topic rests largely upon argument from silence. Compare the views of Flesseman-van Leer, *op. cit.*, 35; R. M. Grant in Scripture and Tradition in Ignatius of Antioch, *CBQ* 1963, and *After the New Testament* (Philadelphia, Fortress, 1967) 37; and H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, BFT 44, Reihe 2 (Gutersloh 1940) 53.

[32] *Ibid.*, 157.

[33] *Ibid.*, 154, 163.

[34] *Ibid.*, 155.

[35] E.g., in Ignatius' use of οἰκονομία, I find it difficult, even impossible to interpret it in line with the ideas of P. Eph. 1,10 and 3,9 as Corwin does (*ibid.*, 154). Paul's use in Eph. 3,2 in the sense of his own stewardship in the plan seems to be a more likely parallel.

elements), one grows increasingly cautious to conclude that Ignatius' theology was abortive in historical consciousness.[36]

Having thus called for a moratorium on Preiss' "eschatological" criticism, one can take Corwin's lead further, as she does, by showing Ignatius' awareness of the divine salvific *priority*, the doctrine of grace. She observes *Smyr.* 6,2, the grace which "has come to us"; *Eph.* 11,1, present salvation contrasted with coming wrath; *Mag.* 8,1, man's utter lack apart from Christ; and similarly, *Phld.* 8,1; 11,1; *Rom.* 1,2; *Smyr.* 11,1. She takes Ignatius' use of the word *life* (of God and Christ) to be roughly equivalent to grace. Further, Ignatius confesses that his own suffering was possible only because "the Perfect Man empowered" him (*Smyr.* 4,2).[37]

Since it is now apparent that one can read Ignatius with different kinds of glasses and observe different emphases, it becomes essential to carefully analyse, not systematize,[38] the letters, paying special attention to the concepts which dominate Ignatius' thought and their specific interrelationship. Corwin, e.g., discusses the ἄξιο-complex of ideas in the first chapter of her book and then virtually ignores it in her later doctrinal sections. Does this faithfully reflect the role of ἀξιόω in Ignatius' thought?[39]

Careful reading of Ignatius' letters suggests that there are three clusters of thought which are essential to Ignatius' concept of *imitatio Christi*. The first is the *ethical* cluster which depends upon the following terms: μιμητής, the ἄξιο-complex, ἐπιτυγχάνω, and *also* μαθητής, πρέπω and εὑρίσκω. The second is the Christological cluster consisting of πάθος and ἀληθῶς. The third is the ἕνωσις cluster of ideas. Penetrating into each of these clusters is another train of thought (really a fourth cluster) connoted by the terms ὑποτάσσω, ὑπακούειν, γνώμη, and ἐντολή. If one could discover; first, *which* cluster is *essentially* primary in Ignatius' thought; then secondly, which cluster-member is *essentially* primary to the other cluster-members; and third, how each cluster (and the members thereof)

[36] While this response to Preiss functions mostly as a "brake" to Preiss' thesis, a later proposal will play a positive role in maintaining that Ignatius' martyrdom was itself a conscious participation in the *heilsgeschichtliche* purpose.

[37] Corwin, *op. cit.*, 164–171. Further, the very sequence of Corwin's chapters argues for this conclusion.

[38] This is, in my judgment, Corwin's chief fault. On the other hand, Preiss is eclectic, not considering *all* the evidence.

[39] She does, however, indicate in her early discussion that Ignatius' unworthiness is related to (1) his status as a convict, (2) his relation to the church in Syria, and (3) his opportunity and ability to suffer martyrdom (*ibid.*, 26–28). Shouldn't this concept then affect her later discussions (e.g., martyrdom, 250ff.)?

functions in relation to the others, then one should be able to authentically describe Ignatius' concept of *imitatio Christi.* The variables, however, are so many that this task is impossible within the scope of this paper.

Several steps, however, shall be undertaken: (1) to discover the frequency of these concepts in the letters (without any *prima facie* critical regard to contexts), and (2) to analyse certain interrelationships which are crucial to any conclusions even of a tentative nature.

Based upon a purely statistical analysis, table A shows the frequency of cluster terms and total cluster ideas.

In addition to these tabulations,[40] one might note that χάρις/χαρίζω/χάρισμα occurs 26 times (4, 4, 0, 3, 2, 8, 5)[41] and that the phrase, "both σαρκικῶς and πνευματικῶς" occurs 17 times.[42] It is difficult to know where to classify these for both might be related to any of the four clusters. While the table itself tells little apart from contextual analysis of terms, several observations, however, can be made.

(1) The terms in the ethical cluster, especially those in the ἄξιο-complex, predominate.

(2) The imitation-terminology occurs actually less frequently than the discipleship-terminology.

(3) *Romans* shows a positive correlation between the ἄξιο-complex, the τυγχάνω-complex, εὑρίσκω, and μαθητής, but *not with imitation*!

(4) Though one might expect frequent references to πάθος in *Romans*, there is only one. The one for imitation and the one for πάθος occur together in the crucial phrase, ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (*Rom.* 6,3).

(5) Finally, a comparative analysis of the terms occurring in *Romans* and *Philadelphians* shows a very significant inverse correlation between the terms in the ethical cluster and the terms in the cluster on unity. Whereas the number of terms in the ethical cluster sharply decreases from *Romans* to *Philadelphians* by 35 to 9, the number of terms used in

---

[40] These statistics were derived from Edgar J. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum* (Leipzig, J. C. Hinrich, 1907).

[41] *Eph.* 1,3; 11,1; 17,2; 20,2; *Mag.* Int. 2,1; 8,1; 8,2; *Rom.* Int. 1,2; 6,2; *Phld.* 8,1; 11,1; *Smyr.* Int. (2); 6,2; 9,2; 11,1; 12,1; 12,2; 13,2; *Poly.* 1,2; 2,1; 2,2; 7,3; 8,2. All these uses refer to divine grace with the likely exception of *Poly.* 2,1. Only once (*Smyr.* 12,2), possibly twice (*Poly.* 8,2), does Ignatius use the term as a greeting, a use so common in Paul.

[42] Tinsley, *op. cit.*, 555–556, wrongly says 13 times with no indication of his method of calculation. The references are *Eph.* 7,2; 8,2(3); 10,3; *Mag.* 1,2; 13,1; 13,2(2); *Tral.* Int. 12,1; *Rom.* Int.; *Smyr.* 3,3; 12,2; 13,2; *Poly.* 1,2; 2,2.

TABLE A

Cluster Term	Ephesians	Magnesians	Tralians	Romans	Philadelphians	Smyrneans	Polycarp	Total	
1. *Ethical*									
μιμητής μιμέομαι	2	1	1	1	1	1		7	10
ἐξεμπλάριον	1		1			1		3	
ἄξιος ἀξιόω καταξιόω	8	6	4	4	1	4	4	31	55
ἔσχατος	1		1	1		1		4	
ἄξιο-compound τυγχάνω ἐπιτυγχάνω	3 4	3 2	1 3	8 9	3 1	1 3	1 3	20 25	
μαθητής μαθητεύω	3	4	1	5			2	15	
πρέπω (-ον)	3	3	1	1	1	2	2	13	
εὑρίσκω	7	1	4	6	2	1	3	24	
Total	32	20	17	35	9	14	15	*142*	
2. *Christological*									
πάθος (-ημα, -ητός)	4	2	2	1	3	5	1	18	
ἀληθής (-ῶς) (-ινή, -εια, -ομαι)	6	1	5	5	1	7	1	26	
Total	10	3	7	6	4	12	2	*44*	
3. *Unity*									
ἕνωσις (-όω, -ότης)	5	5	1	1	8	2	3	25	
ὁμόνοια	3	2	1		2			8	
Total	8	7	2	1	10	2	3	*33*	
4. *Obedience*									
ὑποτάσσω (-γῆ)	3	1	3				2	9	
ὑπακούω	1	1						2	
γνώμη	5			2	4	1	4	16	
ἐντολή	1	1	1	1	1	1		6	
Total	10	3	4	3	5	2	6	*33*	

the unity cluster shows a sharp increase from 1 to 10. Further, only one (ἐπιτύχω in *Phld.* 5,1) of the nine uses of ethical terms in *Phld.* refers to Ignatius' concern for his future. Even here Ignatius' concern that he "might attain his lot" is set within a context of confidence: ἀλλ' ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει. Most of the remaining eight uses of the ethical terms are rather related to statements about church unity (N.B. 7,2 μιμηταί; the rest are 10,2, καταξιωθήσεται; 5,2, ἀξιαγάπητοι

and ἀξιοθαύμαστος; 2,2, ἀξιόπιστοι; 10,1, πρέπον; 3,1, εὖρον; and 8,2, εὕρω).

How does one explain this sudden lack of terms expressing Ignatius' concern that he be *worthy* of his imminent martyrdom? The increase of terms denoting unity is perhaps itself the answer. Further, since it is in this epistle (10,1) that Ignatius first knows that the church in Syria is now at peace, it is readily apparent that ... *the unity of the church in Syria is the key that unlocks the door to understanding Ignatius' use of these ethical terms.* When Ignatius knew that the church over which he was bishop attained unity, then his own concern about being worthy, being a true disciple, attaining God, etc. appears to be relieved and virtually non-existent! Not only does the continued absence of "becoming a true disciple" in *Smyrneans* further support this view, but the *only* occurrence of this idea in *Polycarp explicitly confirms this interpretation.* In 7,1 Ignatius writes that since the church is at peace, he is now cheerful and free from care, since indeed "through suffering I might attain God, in order that I might be found in the resurrection your disciple".

Since this interpretation grew out of a purely statistical analysis of the vocabulary,[43] it will be helpful to examine these terms in their context in order to discover whether this interpretation is more broadly supported or perhaps otherwise contradicted. The next appropriate step therefore is to observe the context and function of each of the terms in the ethical cluster.[44] In order to concisely tabulate the results of such an enquiry, it will be necessary to first formulate a hypothesis based upon the above discovery and then evaluate the relationship which each of these terms bears to the hypothesis.

The hypothesis is: because Ignatius' use of ethical terms showing anxiety about his future depends upon his concern for the unity of the church (specifically Syria) and because Ignatius first knows in the Philadelphian letter that the church in Syria is at peace,

(a) the number of ethical terms which show Ignatius' anxiety for his future will be proportionately higher in *Ephesians* to *Romans* than in *Philadelphians* to *Polycarp*;

(b) the number of ethical terms which show Ignatius' anxiety will constitute a higher percentage of the total number of ethical terms in the

[43] After arriving at this interpretation in this manner, this writer later discovered that G. Snyder's study (*op. cit.*) concurs with this view. See below.

[44] It would also be helpful to do this for the other categories as well but this study limits its more detailed study to cluster one.

TABLE B

Ephesians	Magnesians	Trallians
- μιμηταί (1,1)	- μιμήσεται (10,1)	(*) μιμητάς (1,2)
- μιμηταί (10,3)		
* ἐξεμπλάριον (2,1)		(*) ἐξεμπλάριον (3,2)
- ἄξιος (2,1)	+* ἄξιος (12,1)	+ ἄξιος (4,2)
(*) ἄξιος (2,2)	** ἄξιος (14,1)	** ἄξιος (13,1)
* ἄξιον (4,1)	(*) ἄξιων (2,1)	- καταξιοπιστευόμενοι (6,2)
- ἄξια (15,1)	- ἠξιώθην (2,1)	+* καταξιωθῆναι (12,3)
* ἀξίοις (1,3)	** ἀξιωθῆναι (14,1)	** ἔσχατος (13,1)
(*) ἠξιώθην (9,2)	+* καταξιωθείς (1,2)	* ἀξιοθέῳ (Ins.)
* ἠξιώθην (21,2)	(*) ἀξιοθέον (2,1)	
- καταξιώσῃ (20,1)	(*) ἀξιοπλόκου (13,1)	
** ἔσχατος (21,2)	(*) ἀξιοπρεπεστάτου (13,1)	
- ἀξιομακάριστος (Ins.)		
+ ἀξιομακάριστος (12,2)		
* ἀξιόμαστον (4,1)		
- τύχωσιν (10,1)	° τευξόμεθα (1,2)	+* ἐπιτύχω (13,3)
+ ἐπιτύχω (12,2)	+** ἐπιτύχω (14,1)	+* ἐπιτυχεῖν (12,2)
+ ἐπιτυχεῖν (1,2)		+* ἐπιτυχεῖν (12,3)
+ ἐπιτυχεῖν (1,2)		
+ μαθητής (1,2)	(*) μαθηταί (9,1)	(+)(*) μαθητής (5,2)
+ μαθητεύεσθαι (3,1)	- μαθηταί (9,2)	
- μαθητευθῆναι (10,1)	(*) μαθηταί (10,1)	
	(*) μάθωμεν (10,1)	
* πρέπει (4,1)	(*) πρέπει (3,1)	(+)(*) πρέπει (12,2)
° πρεπέτω (11,2)	(*) πρέπον (3,2)	
* πρέπον (2,2)	(*) πρέπον (4,1)	
+* εὑρεθῶ (11,2)	(*) εὑρεθῶμεν (9,1)	(*) εὑρεθησόμεθα (2,2)
- εὑρεθῇ (10,3)		+* εὑρεθῶ (12,3)
- εὑρεθῇ (14,2)		(*) εὑρεθείητε (13,3)
- εὑρεθῶμεν (10,3)		(*) εὑρών (1,2)
° εὑρεθῆναι (11,1)		
+ εὑρεθῆναι (12,2)		
** εὑρεθῆναι (21,2)		

TABLE B

Romans	Philadelphians	Smyrneans	Polycarp
+- μιμητήν (6,3)	+ μιμηταί (7,2)	- ἐμιμοῦντο (12,1) - ἐξεμπλάριον (12,1)	
** ἄξιος (9,2) (**) ἄξιοι (10,2) +- ἀξιωθῆναι (1,1) +(**) κατηξίωσεν (2,2) ** ἔσχατος (9,2) - ἀξιοάγνος (Insc.) - ἀξιέπαινος (Insc.) - ἀξιεπίτευκτος (Insc.) - ἀξιόθεος (Insc.) - ἀξιόθεα (1,1) - ἀξιομακάριστος (Insc.) - ἀξιομακάριστος (10,1) - ἀξιοπρέπης (Insc.)	** καταξιωθήσεται (10,2) * ἀξιαγάπητοι (5,2) * ἀξιοθαύμαστοι (5,2) - ἀξιόπιστοι (2,2)	- ἄξιοι (9,2) ** ἄξιος (11,1) * κατηξιώθην (11,1) ** ἄξιον (11,3) ** ἔσχατος (11,1) - ἀξιόθεον (12,2)	- καταξιωθείς (1,1) ** καταξιῶσαι (7,2) - ἄξιος (8,1) ** καταξιοῦσθαι (8,2) - ἀξιοπίστοι (3,1)
+- ἐπέτυχον (1,1) +- ἐπιτύχω (1,2) ++- ἐπιτύχω (5,3) ++- ἐπιτύχω (5,3) +- ἐπιτύχω (8,3) +** ἐπιτύχω (9,2) +- ἐπιτυχεῖν (1,2) +- ἐπιτυχεῖν (2,1) +- ἐπιτυχεῖν (4,1)	+(*) ἐπιτύχω (5,1)	- τεύξεσθε (9,2) +* ἐπιτύχω (11,1) * ἔτυχον(-γχανεν) (11,3)	- τύχωσιν (4,3) - ἐπιτυχεῖν (2,3) ++** ἐπιτύχω (7,1)
++- μαθητής (4,2) ++- μαθητής (5,3) - μαθητεύοντες (3,1) +- μανθάνω (4,3) - μαθητεύομαι (5,1)			- μαθητάς (2,1) ++** μαθητήν (7,1)
(**) πρέπον (10,2)	** πρέπον (10,1)	* πρέπον (7,2) ** πρέπει (11,2)	* πρέπει (5,2) ** πρέπει (7,2)
+ εὑρεθῶ (3,2) + εὑρεθῶ (3,2) +- εὑρεθῶ (4,1) +- εὑρεθῶ (4,2) +(**) εὑρεθῆναι (2,2) +- εὑρεθῆναι (5,2)	* εὗρον (3,1) - εὕρω (8,2)	- ηὑρέθησαν (3,2)	- εὑρεθῶσιν (4,3) - εὑρεθῇ (6,2) ++** εὑρεθῆναι (7,1)

letters of *Ephesians* to *Romans* than in the letters of *Philadelphians* to *Polycarp*; and

(c) there will be significant indication throughout all the letters that the ethical terms are related to Ignatius' concern for church unity.

Table B lists each of the words in the ethical cluster in the sequential order of Table A. Each word is then coded in accord with the following set of symbols:

++ shows intense anxiety for his future.
+ shows anxiety for his future.
o interpretation too problematic to evaluate.
— use is non-significant (term is correlated with a concept other than those within the limits of this study).
+— shows concern for future, but correlates concern with either joy or instruction to the Roman church not to hinder his martyrdom.
* term is correlated with concern for church unity.
** term is correlated with the situation of the church in Syria.[45]
+*, ++*, +** term shows combination of and relative proportion of anxiety for his future and his concern for church unity.
++** term is correlated with an explicit statement that the unity of the church relieves his anxiety about his future (a direct statement of the hypothesis).
( ) used with any of the above symbols to denote that the larger context determines this interpretation of the term's function.

III. Table B and the Hypothesis

For part a of the hypothesis, table B shows that the following number of terms indicate Ignatius' anxiety for his future:

Eph.	Mag.	Tral.	Rom.	Phld.	Smyr.	Poly.
8	3	8	22 (4 intense)	1	1	0

Beyond question, the number of occurrences in *Ephesians* to *Romans* is significantly higher than in *Philadelphians* to *Polycarp*. In relation to the number of lines [46] in each book the ratio is *Eph.* 8:186; *Mag.* 3:112;

[45] This presupposes that disunity troubled the Syrian church (*Phld.* 10,1; *Poly.* 7,1) and therefore Ignatius' use of ethical terms with reference to the Syrian church expresses his intense concern for *this* church's unity.

[46] Based upon the number of lines of the Greek text in *Die Apostolischen Väter* by Funk, Bihlmeyer, & Schneemelcher (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956).

Tral. 8:102; *Rom.* 22:111; *Phld.* 1:107; *Smyr.* 1:120; and *Poly.* 0:85. The combined ratio for *Ephesians* to *Romans* is 41:511, approximately 8%, whereas the combined ratio for *Philadelphians* to *Polycarp* is barely .07%.

The evidence for part b of the hypothesis (that the number of ethical terms showing Ignatius' anxiety for his future will constitute a higher percentage of the total number of ethical terms in Ephesians to Romans than in Philadelphians to Polycarp) shows the same trend. The ratio (based on a correlation of the numbers in a above with the total number of ethical terms in table A) for each book respectively are 8:32; 3:20; 8:17; 22:35; 1:9; 1:4; and 0:15. The percentage of ethical terms in each letter which show Ignatius' anxiety for his future is thus:

Eph.	Mag.	Tral.	Rom.	Phld.	Smyr.	Poly.
25%	15%	47%	63%	11%	7.5%	0%

Part c of the hypothesis is even more decisive in that it explicitly confirms the proposition that church unity is the crucial hinge upon which the ethical terms turn. The number of ethical terms which are correlated with the concept of unity is as follows (the lower number is included also in the top number):

	Eph.	Mag.	Tral.	Rom.	Phld.	Smyr.	Poly.
Church Unity:	11	16	15	7	7	8	7
Syrian Church:	2	3	2	7	2	4	6

By comparing the total number of terms correlated with Ignatius' concern for unity with the total number which show anxiety about his future we get the ratio of 71 (unity) to 43 (future). Omitting *Romans* which understandably is oriented to Ignatius' future the ratio is 64 (unity) to 21 (future), over three times as many oriented to Ignatius' concern for church unity than to his concern about his own future. And these terms are significantly the ones originally put in the "ethical" category, excluding those originally assigned to the category of unity (see table A).

It should also be noted that in evaluating the function of the terms in their context, it was often necessary to assign *both* the symbol for unity and the symbol for future anxiety to the same terms. Each such evaluation supports by itself the above hypothesis. The number of such evaluations for each letter is respectively: 1, 3, 7, 3, 1, 1, 0, – totaling 26. Of special significance is the inclusion in this category of the single uses in *Philadelphians* and *Smyrneans* which show Ignatius' anxiety about his future. For in these two texts alone is there any evidence which might contradict the proposed hypothesis. These texts are *Phld.* 5,1 and *Smyr.* 11,1.

In the first text ἐπιτύχω is immediately preceded by the phrase ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην which certainly must be associated with the phrase ἐν ᾧ δεδεμένος, occurring a few lines earlier. But although ἐπιτύχω expresses Ignatius' concern about his imminent martyrdom, the term κλήρῳ almost certainly carries overtones of his office as bishop and thus connects his thought to the Syrian church situation. Furthermore on both sides of the phrase in which ἐπιτύχω occurs are concepts expressing concern for church unity. Preceding the phrase is Ignatius' confident affirmation, ἀλλ' ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, and following the phrase is an appeal to the authorities (the gospel, the apostles, and the presbytery) which elsewhere function as sources to which Ignatius appeals for unity (*Eph.* 4,1; *Mag.* 6,1; 7,1; *Tral.* 7; *Smyr.* 8,1; *Poly.* 6,1).

The second text, *Smyr.* 11,1, is even more explicitly associated with concepts of church unity. Not only is ἐπιτύχω hinged again to ἐν τῇ προσευχῇ but the longer context is about Ignatius' worthiness to be a member of the Syrian church. These two texts therefore, which are the only references to Ignatius' thought about his future after he receives news of the Syrian church's unity (*Phld.* 10,1), clearly do not contradict but support the above hypothesis.

Finally, it is most significant that *all* the ethical terms correlated with church unity in Romans (the place where he anticipates martyrdom) are also associated with concern for the unity of the *Syrian* church. Further, it is likely not merely coincidental that in Ignatius' last letter, especially towards its close, that the status of the church in Syria receives his attention (*Poly.* 7–8). Thus, because the church in Antioch in Syria has peace (7,1), Ignatius can explicitly qualify his use of the key anxiety-terms, θεοῦ ἐπιτύχω, εὑρεθῆναι, and μαθητήν, with the surprising calm, εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ.

IV. Further Crucial Observations

The statistical analysis above has turned up several additional insights which further illumine Ignatius' views, discounting some misconceptions noted in the early part of this study and extending as well the interpretation offered above.

(1) A study of the texts in which the ἄξιο-terms and the τυγχάνω-terms occur shows no direct relationship between them. There is no notion of being worthy to attain God (Lk. 20,35 is therefore not a good parallel to Ignatius). Worthiness is not *directly* associated with Ignatius' salvific credentials (cf. ft. 39), but most often with the concern for unity. Neither

is the ἄξιο-concept ever directly associated with being a disciple or imitation (the closest is *Eph.* 2,1). The church in Syria, Ignatius' office as bishop, or κλῆρος to martyrdom always stands between worthiness on the one side and imitation, discipleship, or attaining God on the other side.

(2) Further, *imitation* is never directly associated with attaining God or even with discipleship (only God's imitation of us in hypothetically related to *our* discipleship, *Mag.* 10,1). Rather imitation and discipleship, although they both express aspirations of dedication, are oriented to different sets of terms.

The texts where Ignatius uses the concepts of imitation and discipleship are as follows:

Imitatio Christi

Eph. 1,1 μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ ...

Eph. 10,3 ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ. μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι, τίς πλέον ἀδικηθῇ, τίς ἀποστερηθῇ, ...

Mag. 10,1 ἐὰν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται καθὰ πράσσομεν, οὐκ ἔτι ἐσμέν.

Tral. 1,2 ...εὑρὼν ὑμᾶς, ὡς ἔγνων, μιμητὰς ὄντας θεοῦ.

Rom. 6,3 ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.

Phld. 7,(1)–2 (Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε) ... τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Eph. 2,1 καὶ Κρόκος δέ, ὁ θεοῦ ἄξιος καὶ ὑμῶν, ὃν ἐξεμπλάριον τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης ἀπέλαβον, ...

Smyr. 12,1 καὶ ὄφελον πάντες αὐτὸν (Burrhus) ἐμιμοῦντο, ὄντα ἐξεμπλάριον θεοῦ διακονίας.

Tral. 3,2 περὶ ὧν (the proper leaders) πέπεισμαι ὑμᾶς οὕτως ἔχειν. τὸ γὰρ ἐξεμπλάριον τῆς ἀγάπης ὑμῶν ἔλαβον καὶ ἔχω μεθ' ἑαυτοῦ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν.

μαθητής (-εύω)

Eph. 2,1 ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι, ...

Eph. 3,1 εἰ γὰρ καὶ δέδομαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. νῦν γάρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι ...

Eph. 10,1 ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς (other men) ἐλπὶς μετανοίας, ἵνα θεοῦ τύχωσιν. ἐπιτρέψατε οὖν αὐτοῖς κἂν ἐκ τῶν ἔργων ὑμῖν μαθητευθῆναι.

Mag. 9,1 δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν, καὶ διὰ τοῦτο

ὑπομένομεν, ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν. (followed by)

Mag. 9,2 πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων;

Mag. 10,1 μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν.

Tral. 5,2 καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν ... (the heavenly secrets) παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι. πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα.

Rom. 3,1 ἐγὼ δὲ θέλω, ..., ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε.

Rom. 4,2 τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται.

Rom. 5,1 (the ten leopards) ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι.

Rom. 5,3 (death in the arena) τί μοι συμφέρει, ἐγὼ γινώσκω. νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι.

Poly. 2,1 Καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς, χάρις σοι οὐκ ἔστιν.

Poly. 7,1 Ἐπειδὴ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν, κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ, ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν θεοῦ ἐπιτύχω, εἰς τὸ εὑρεθῆναί με ἐν τῇ ἀναστάσει ὑμῶν μαθητήν.

Examination of the imitation-texts clearly shows that imitation is oriented primarily to *suffering*, not to the cross specifically but to suffering as the inevitable consequence of loving like God loves. Thus imitation may be connected with love (*Eph.* 2,1; *Tral.* 3,2), or with the suffering of God as manifest in Jesus' passion (*Rom.* 6,3; *Eph.* 10,3), or simply with God (*Eph.* 1,1; *Tral.* 1,2). Based likely upon P. Eph. 5,1–2, this latter instance assumes the norm of love manifest in suffering: *Magnesians* 10,1 points in a similar direction.[47] While *Phld.* 7,2 puts imitation in the context of unity, yet the total phrase appeals to Jesus' own submission to the Father (cf. P. Phil. 2,5–8) as the pattern by which unity is attained.[48]

From this point of view it is difficult to see why Ignatius' imitation is to be associated at all with mysticism (whether Preiss' mystical quest for immortality or Tinsley's mystical meditation on the cross). Further, since

[47] This interpretation of *Mag.* 10 would argue that the fault of Judaism and docetism (ch. 11) is their recalcitrance to God as a *suffering* God. Cf. Paul and his opponents at Corinth (2 Cor. 10–13).

[48] Again, the heresy which creates "divisions" may well be resistance to suffering. This fits well with Ignatius' emphasis upon a *true* passion of Jesus (see *Smyr.* 5).

the concept of imitation is used *only once* (*Rom.* 6,3) with reference to Ignatius himself, how can this concept be regarded as the "key" to understanding Ignatius? The term is used rather to describe a simple historical reality (fully Pauline and Petrine, esp. I Pet. 2,20–23) of what it means to be Christian. Associated with the ideas of suffering, love, and unity, Ignatius' use of the term imitation is radically historical, not metaphysical or mystical.

For Ignatius then, *imitatio Christi* means shaping one's historical life, especially in love's willingness to suffer and in love's quest for unity, by the paradigm set forth in Jesus Christ. To this complex of thought the cluster of ethical terms in Table A under "obedience" should be related. Further, his pressing concern that he be worthy, be found in him, and attain unto God, puts the distinctive Ignatian emphasis not on the general point of *imitatio Christi*, (since the imitation-terms are never associated with these concepts) but on the specific point of Ignatius' *own discipleship.*[49] In this respect this study differs from the consensus of scholars cited above (p. 87). For the key to understanding Ignatius is not his view of imitation *per se* but his understanding of his own distinctive role as a disciple who must first be a *bona fide* bishop of the church in Syria, then (with no problem) a worthy martyr, and conclusively a *true disciple.* The key which opens Ignatius certain way (attainment) to God as bishop and martyr is the *unity of the church.*

(3) The terms in the ἕνωσις-complex do not occur *even one time* in any of the other apostolic fathers.[50] This datum yields its own independent support to the above interpretation by showing that ἕνωσις is a distinctive Ignatian concept, connected with his relation to the church in Syria. Further, because the ἕνωσις-concept occurs only once in Romans (and there refers to the church at Rome, *Rom.* Ins.) and is thus *never* in this letter associated with Ignatius' frequently expressed concern of being worthy, being a true disciple, attaining God, etc., Preiss' thesis that Ignatius refers to the unity of flesh and spirit *via* the incarnation as external support for his quest for immortality is contradicted by the

[49] This statement and the preceding paragraph show this writer's closer agreement with the views of Oepke and Larsson cited above than with Michaelis' view. The incarnation provides not only the ground for obedience, but also the pattern for life. All concepts of discipleship are specific understandings of the Christian's quest for *imitatio Christi.* As in Paul (and Peter), so in Ignatius, the imitation-terminology is confined largely to the concept of loving and suffering as God in Christ loved and suffered, thus promoting the unity of the church.

[50] According to Goodspeed, *op. cit.*

evidence. The phrase, σαρκικῶς and πνευματικῶς, does not occur outside the Inscription, even though there are appropriate occasions for it (5,3; 7,3; 8,3), especially if this unity were the background of Ignatius' *imitatio Christi*. Moreover, the uses of unity-terminology in *Philadelphians* shows that the concept is connected with *church* unity, not the unity of the flesh with the spirit *vis à vis* Ignatius' attaining immortality.

V. Conclusion

This study has thus led to three significant conclusions:

(1) Preiss' criticism that Ignatius' quest for immortality *via imitatio Christi* leads Ignatius to an abortive Christology is itself seriously abortive. His thesis appears lacking on three counts. First, the text provides little evidence for choosing the concept of *imitatio Christi* as the key to interpreting Ignatius' *self*-understanding as reflected in his seven letters. Second, pp. 88–89 above have shown that Ignatius' theology is not shrunken into the kernel of a quest for personal redemption. And third, it is not correct to directly correlate even a wrongly selected concept of *imitatio Christi* with a personal quest for immortality (attaining God) on the one hand and the union of the flesh and spirit on the other hand. The text does not make nor assume these direct connections.

(2) Contrary to the wide consensus of scholarly opinion, the key issue in understanding Ignatius is not his concept of imitation and not his view of discipleship *per se*, but rather the relationship between *his discipleship* (not imitation) and the unity of the church in Syria (*Eph.* 21,2; *Mag.* 14; *Tral.* 10; *Poly.* 7,1). Only *when* the church over which he is bishop is united (and less decisively, the whole church), and only when the church in Syria unitedly celebrates the Eucharist, will his death be a true martyrdom, certifying his attaining God, his true discipleship, and his actual participation in the sufferings of God (the cross) which the Eucharist when unitedly shared celebrates.

While the unity of the church thus validates on the one hand Ignatius' κλῆρος as bishop and martyr, it also repudiates on the other hand the heresy which denies the union of the flesh and spirit in the suffering of Jesus Christ. An attempt to conceptualize how the various poles of thought are interrelated in Ignatius should therefore hold at its center Ignatius' concern for church unity connected, on the one side, to his own discipleship as a bishop and martyr, the route by which he seeks to attain God, and, on the other side, to valid Eucharistic celebration and the repudiation of heresy. Occurring throughout the whole of Ignatius' correspondence is

the oft repeated, but subtle appeal for church unity in the phrase, "by your prayers", which like an umbrella shedding the rain of schism covers this entire conceptualization. And when all is as it should be (imitating God-Christ in suffering, love, and unity), it is both fitting (πρέπον) and worthy (ἄξιος).

(3) The findings of this study are in substantial agreement with the thesis developed by Graydon Snyder in his doctoral dissertation completed in 1961.[51] Snyder says: "If the church is not united, *then his death will have no meaning because the bishop of Syria would not be 'the church'* (*Eph.* 3; 11,2; *Mag.* 1,1; 4,1; *Phld.* 10,1; *Smyr.* 11)." In concluding his discussion of Ignatius' view of his discipleship, Snyder proposes that Ignatius saw his κλῆρον to be that of a bishop-unto-martyrdom in much the same way as Paul understood his apostleship to the Gentiles. Both were conscious that their unique roles were grounded in the *Heilsgeschichte* of the Messianic age. Only if Paul's apostleship was certified by *Gentile* Christians, could he be assured of a crown, glory, and joy at the judgment (1 Th. 2,19–20; Phil. 4,1); and only if the churches of Ignatius' bishopric were united would his death be a *bona fide* martyrdom.[52] Then indeed he would be a *true disciple.*

Like Paul, Ignatius leaves his East and finds the consummation of his mission in the West (Rome). Like the sun, it is good for me, says Ignatius, to set in the West from the world and *thus* arise (*Rom.* 4,1)! Little wonder then that the church at Rome is of all churches worthy, worthy, worthy ... (*Rom.* Ins.)! Just as Rome functioned as the capital which consummated Paul's apostolic mission, so Rome promised to Ignatius the fulfillment of his calling. Modelled after the apostleship of Paul, Ignatius staked not only his life's work as bishop but also his death as martyr upon the church's unity for which he both lived and died.

Harrisonburg, Va. 22801, Eastern Mennonite College

[51] *Op. cit.*, 230–235. Although Snyder is quite correct in perceiving the key issue in Ignatius, he apparently fails to correlate his discovery with other widely held but inadequate interpretations. See p. 87 above where he agrees with other scholars in isolating 'imitation' as the key issue in Ignatius. Similarly the terminological analysis of this study does not support his association of μιμητής with θεοῦ ἐπιτυχεῖν (*op. cit.*, 230) (see p. 91 above, 3). Nor is there, in my judgment, convincing evidence either in Paul or Ignatius for Snyder to opt for the concept of "authority" as *against* "copy" in his explication of imitation (232). Rather, arising from the incarnation itself a dialectic relationship must exist between the concepts of "copy" and "authority", regardless of whether the titular rubric be "discipleship" or "*imitatio Christi*".

[52] Snyder, *op. cit.*, 259.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 104–122; © *North-Holland Publishing Company*

DER TRADITIONSGESCHICHTLICHE URSPRUNG DER „TRADITIO LEGIS"

VON

KLAUS BERGER

Das Motiv der *traditio legis* („*Dominus legem dat*") ist – mit mancherlei Abweichungen – besonders auf frühchristlichen Sarkophagen verbreitet: Christus steht zwischen Petrus und Paulus, hebt die rechte Hand und überreicht mit der linken Hand Petrus eine Buchrolle. Petrus fängt die Rolle in seinem Mantelbausch auf. Christus selbst steht auf einem Berg oder jedenfalls erhöht.

Daß man die Ergebnisse der ausgebreiteten Diskussion[1] über Herkunft und Bedeutung dieses Motivs als unzureichend ansehen muß, hat vor allem methodische Gründe: (a) man verweist auf Motivparallelen, ohne erklären zu können, weshalb bestimmte Motive gerade für die Darstellung einer *traditio legis* an Apostel verwendet wurden,[2] (b) es ist bisher nicht gelungen, die wesentlichen Elemente der Komposition aus einem einheitlichen Vorstellungsbereich zu erklären. Das Aufzeigen der Herkunft von Motiven ersetzt nicht eine historische, traditionsgeschichtliche Erklärung des Zusammenhanges der Motive,[3] (c) auch am ungeeigneten Objekt wird

* Ein Sternchen im Text verweist auf die Nachträge.

[1] Vgl. dazu die Besprechungen der Literatur bei M. Sotomayor, Über die Herkunft der „Traditio legis", *Röm. Q.* 56 (1961) 215–230; C. Davis-Weyer, Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge, *Münch. Jb. bild. Kunst* 1961, 7–45.

[2] Besonders auffallend ist die von C. Davis-Weyer durchgeführte rein spekulative Herleitung aus dem Sonnenkult (a.a.O., 26: Christus sei hier als Auferstandener „die Sonne"); Petrus und Paulus stünden an der Stelle der Dioskuren, die der Sonne als Morgen- und Abendstern zugeordnet seien (S. 29).

[3] Unkoordiniert sind die Behauptungen über den angeblichen Ursprung des Motivs bei C. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.* (Wiesbaden 1960) 19f. Nach S. 19 handelt es sich um Szenen des Hofzeremoniells, die Proklamation eines neuen Weltgesetzes. S. 20 meint C. Ihm dann, die Gesetzesübergabe sei aus der *largitio* entstanden (vgl. dazu Anm. 4). – Vorbilder für die „Proklamation eines neuen Weltgesetzes" finden sich allerdings in der kaiserlichen Ikonographie nicht. Auf lediglich erschlossene „Motive", die nicht zugleich in Formen gebunden überliefert sind, kann und darf man sich bei kunstgeschichtlichen Deutungen nicht verlassen. Auch literarische Brücken helfen da nichts, die oft kunstvoll zu Mosaiken zusammengesetzt werden. Diese Versuchung liegt besonders bei theologischen

ständig die alte These der religionsgeschichtlichen Schule erneuert, die Auffassung Christi sei wesentlich als Übertragung aus dem Kaiserkult zu begreifen,[4] (d) man verzichtet durchgehend darauf, literarische Zeugnisse heranzuziehen. Wo dieses ausnahmsweise geschieht – wie etwa bei F. Nikolasch[5] – werden nur Stellen aus dem N.T. und aus bekannteren

---

Themen nahe (vgl. Anm. 6 und 7). – F. Nikolasch, Zur Deutung der „Dominus-legem-dat"-Szene, *Röm.Q.*64 (1969) 35–73 leitet die Szene ab aus dem höfischen Repräsentationsbild einer *allocutio*, verweist aber gleichzeitig auf Apk. 14 (vgl. Anm. 5); wie beides zueinander gefunden haben soll, wird der Spekulation überlassen. – W. N. Schumacher, Eine römische Apsiskomposition, *Röm.Q.*54 (1959) 137–202,155 und 157 Anm. 97 leitet die Szene her aus Philosophen-Darstellungen (für die er aber keine Beispiele anführt): der Philosoph sitze mit dem Buch in der Hand zwischen zwei zuhörenden Schülern. Auch einen Dichter zwischen zwei Musen (!) möchte er als Vorbild vermuten. – Wie aber konnte daraus eine Gesetzesübergabe werden?

[4] Einzelne Motive der *traditio legis* werden aus der imperialen Ikonographie hergeleitet bei J. Wilpert (1924); A. Grabar (1936); J. Kollwitz (1936); G. de Francovich (1958). – Besonders unzureichend ist die Herleitung aus der *Liberalitas Augusti*, d.h. der Sitte, daß der Kaiser bei bestimmten Gelegenheiten Geldgeschenke unter das Volk warf (so bei A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin* [Paris 1936] und bei C. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei* [Wiesbaden 1960] 20). Unerklärt bleibt, wie aus dem Geldgeschenk in der Hand des Kaisers ein Gesetzesbuch geworden sein soll. An diesem Lösungsversuch wird besonders deutlich, wie verhängnisvoll es ist, wenn man Form und Inhalt auseinanderreißt. – Um die Herleitung aus dem Kaiserkult bemühen sich auch neuere Autoren: F. Nikolasch, a. Anm. 3 a.O., 36 spricht vom „höfischen Repräsentationsbild einer allocutio" (1969); W. N. Schumacher, Dominus legem dat, *Röm.Q.*54 (1959) 1–39, 29 spricht vom Ursprung „aus höfisch-offizieller Kunst": zu den antiken Elementen der Komposition gehören nach ihm: Kaiserkult und Sol invictus. – Natürlich ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß auch in den im folgenden herangezogenen Texten jüdischer bzw. apokalyptischer Herkunft ebenfalls Einflüsse des antiken Herrscherkultes vorliegen. Der Nachweis wäre aber erst zu führen. Methodisch gesehen erscheint es als vorrangig, christliche Darstellungen zunächst aus christlichen, jüdischen oder wie auch immer popularisierten erbaulichen oder apokalyptischen Traditionen dieser Herkunft zu erklären zu versuchen. Denn auch in den ersten christlichen Jahrhunderten bleibt die Nachbarschaft (und vielfach auch die Abhängigkeit) der christlichen Gemeinden zu den jüdischen durchaus bestehen.

[5] Während C. Davis-Weyer, a. Anm. 1 a.O., 7, sich mit der Behauptung begnügt, eine literarische Quelle sei nicht aufzufinden, betont F. Nikolasch, Zur Deutung der „Dominus-legem-dat"-Szene, *Röm.Q.*64 (1969) 35–73 den eschatologischen Charakter der Darstellung mit Hinweis auf Apk. 14: Das Lamm inmitten von 144000 Auserwählten werde hier ersetzt durch Christus inmitten von Petrus und Paulus. Diese stellten die Kirche aus Juden und Heiden dar. Die Buchrolle bedeute das Wort Gottes, das die Kirche als universale Heilsgemeinschaft konstituiere. Für den Begriff *lex* verweist N. auf die Eph.-Kommentierungen des Ambrosiaster. Die Lämmer, die sich auf einigen Darstellungen finden, werden ebenfalls mit Apk. in Verbindung gebracht, obwohl in Apk. 14,1 nur von einem Lamm die Rede ist. Die apokalyptische Herkunft der ganzen Komposition hat N. mehr erahnt als gefunden; er versucht, einzelne Motive zu erklären, die Komposition selbst bleibt ungedeutet. Denn vom Lamm inmitten der Auserwählten bis zur Darstellung des Christus als des Gesetzgebers inmitten von

Kirchenschriftstellern genannt; der weite Bereich der Apokryphen und der volkstümlicheren Literatur bleibt unbeachtet, (e) wo eine Erklärung aus christlicher Tradition versucht wird, begnügt man sich mit der Klassifikation durch pauschale Formeln (wie etwa: „Offenbarungsdarstellung des Auferstandenen"),[6] obwohl man dadurch eigentlich gar nichts erklärt, da diese selbst historisch unhinterfragt bleiben. Typisch für diese Erklärungsweise ist es, daß man – fixiert auf die „Offenbarung des Auferstandenen" – die eigentliche *actio* des Motivs, nämlich die Übergabe des Gesetzes an Petrus, einfach ausmerzt und sich zu der kühnen Behauptung aufschwingt, es handle sich gar nicht um eine Übergabe des Gesetzes an Petrus.[7]

Im Folgenden soll versucht werden, Herkunft, Ausgestaltung und „Sitz im Leben" des genannten Motivs aus einem einheitlichen Traditionszusammenhang verständlich zu machen, und zwar besonders unter Beachtung literarischer Quellen. Unter Tradition verstehe man dabei eine relative Einheit, deren Elemente in gewissen Grenzen frei kombinierbar sind und nicht stets vollzählig sein müssen; es handelt sich um einen Komplex von Aussagen zu einem Thema, das einen relativ konstanten

---

Petrus und Paulus ist es ein weiter Weg, den man nicht einfach mit literarischen Brücken aus dem Ambrosiaster abkürzen darf. Mit dem Hinweis auf theologische Konzeptionen, die in entfernten Texten wohl verbreitet sein mögen, ist noch nicht viel gewonnen. Warum soll der Ambrosiaster und warum soll die Theologie des Eph. nun gerade mit Apk. 14 verbunden worden sein? Schließlich: Weshalb hält Jesus ein Buch in der Hand? Weshalb soll die Juden-Heiden-Thematik des Eph. gerade damals aktuell gewesen sein? Mit Hilfe des Hinweises auf Apk. 14 ist auch kein eschatologischer Aspekt der Art zu gewinnen, daß die Darstellung dann „unmittelbar etwas über Verstorbene und deren Angehörige" aussagt (S. 38). Denn Eschatologie und Gestorbensein hängen nicht ohne weiteres zusammen. Vgl. aber unten zu IV., V., X.

[6] So W. N. Schumacher, „Dominus legem dat", *Röm. Q.* 54 (1959) 1–39; id., Eine römische Apsiskomposition, *Röm. Q.* 54 (1959) 137–202; id., Altchristliche Giebelkompositionen, *Mitt. Dtsch. Arch. Inst. R. A.* 67 (1960) 133–149. – Nach Schumacher handelt es sich um die Szene des Sieges über den Tod, in der Christus seine Auferstehung als Grundlage der Hoffnung verkündet. – Es handelt sich um eine zu früh theologisierende Deutung mit nur schwachem Rückhalt in formalen Ausgestaltungen oder in Texthinweisen.

[7] So W. N. Schumacher, „Dominus legem dat", *Röm. Q.* 54 (1959) 1–39, S. 8. Schumacher meint (in methodisch sehr fragwürdiger Weise), das bei Clemens v. A. überlieferte Petrus-Apokryphon heranziehen zu können (Christus selbst Nomos und Logos), um zu behaupten, die *traditio legis* bedeute nichts weiter als die „göttliche Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus"; nach ihm in fast wörtlicher Übernahme auch M. Sotomayor, a. Anm. 1 a.O., 215.229: es handele sich um „keine wirkliche Traditio oder Übergabe des Gesetzes an Petrus, sondern (um) eine triumphale Offenbarungsdarstellung des auferstandenen Christus". – Vorbilder dieser Deutung finden sich bei T. Birt (1907); H. Dütschke (1909); P. Styger (1913); L. v. Sybel (1913).

Sitz im Leben hat. Von einer Tradition kann man erst sprechen, wenn mehrere Dokumente vorliegen.

Unsere These ist, daß die *traditio legis* durchgehend aus der Tradition des apokalyptischen Visionsschemas zu erklären ist, sowohl thematisch wie in der Ausgestaltung. Die Funktion der Darstellung besteht darin, Petrus und Paulus als maßgebliche, legitimierte Autoritäten darzustellen und den göttlichen Ursprung der Gebote und Lehren aufzuzeigen, die man auf sie zurückführt. Der Sitz im Leben – speziell in der Darstellung auf Sarkophagen – besteht darin, daß gezeigt wird: Lehren, Gebote und Verheißungen, die durch Petrus und Paulus übermittelt wurden, sind deshalb legitim, weil sie göttlichen Ursprungs sind. Wer in ihnen lebte (wie der Tote in dem Sarkophag), darf aufgrund ihres göttlichen Ursprungs des Lebens sicher sein, das für deren Einhaltung verheißen wurde. Die Darstellung auf dem Sarkophag ist daher Hinweis auf die Integrität der Gerechtigkeit des Verstorbenen (denn sie ließ sich auf die Apostel zurückführen) und angesichts des kommenden Gerichtes zuverlässiger Ausweis für den Anspruch auf das erhoffte ewige Leben. Denn schließlich erwartet man weithin auch eben diese Apostel als Zeugen/Richter im Endgericht.

Diese These wird im Folgenden begründet, und zwar in einzelnen Schritten, deren jeder aus der Tradition apokalyptischer Visionen verständlich zu machen ist:

I. Häufig ist in apokalyptischen Visionsberichten davon die Rede, daß der Empfänger der Vision von der ihm erscheinenden Gestalt eine Buchrolle erhält, die er liest und deren Inhalt er in seiner „apokalyptischen" Schrift niederlegt. Der Inhalt dieser Buchrolle besteht regelmäßig aus einer Belehrung über Gebote und über das Geschick, das ihre Befolgung oder Nicht-Befolgung nach sich zieht. – Bereits in Dan. 10 ist von der Vision eines Menschen in leuchtendem Gewand die Rede, der das in der „Schrift der Wahrheit" Enthaltene erklärt.[8] Ähnlich wird auch in Ez. 2,9

[8] Nach Dan. 10,5–6 handelt es sich um die Vision eines Menschen in leuchtendem Gewand. V. 21 spricht diese Person: καὶ μάλα ὑποδείξω σοι τὰ πρῶτα ἐν ἀπογραφῇ ἀληθείας. Nach V. 14 handelt es sich bei dem Inhalt dieses Buches um Dinge, die dem Volk an seinem letzten Tag zustoßen werden (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν), und auf die künftigen ἡμέραι ist die ὅρασις gerichtet (V. 14). Aus 11,2 geht hervor, daß dieses Buch mit der ὅρασις identisch ist und in 11,2 einfachhin „die Wahrheit" genannt werden kann. Nach 11,9 sind diese Offenbarungen bis zur Endzeit verschlossen und versiegelt, haben also, ähnlich wie das, was Levi in der himmlischen Schrift liest (cf. Anm. 20), Geheimnischarakter. Die für den Kontext in Dan feststellbare Identität von Buch der Wahrheit, Gesicht, Wahrheit und apokalyptischem Geheimnis ist für die Beurteilung aller pauschalen Hinweise auf Geschriebenes von großer Bedeutung.

der Inhalt der Vision als Lesen einer Buchrolle umschrieben.[9] Die deutlichste Entsprechung zum Motiv der *traditio legis* findet sich in Apk. 10,2ff: Der vom Apokalyptiker geschaute Engel ist von Wolken umgeben, sein Antlitz leuchtet wie die Sonne. Die rechte Hand ist zum Schwur erhoben, und in der linken Hand hält er ein geöffnetes Buch.[10] Die Darstellung des Christus in der *traditio legis* mutet an wie die Ausführung dieser (und ähnlicher) Beschreibung(en) einer Epiphanie des Boten Gottes. Vor allem ist zu beachten, daß die Buchrolle durch die linke Hand gehalten wird. Der apokalyptische Seher stellt sich selbst als denjenigen vor, der diese Buchrolle liest. Die Figur in Apk. 10,2 wurde von frühen Kirchenschriftstellern bereits auf Christus gedeutet; nicht unwichtig ist vielleicht dabei, daß die Füße dieser Erscheinung als „die Apostel" gedeutet wurden.[11] Denn hier liegt möglicherweise bereits ein Einfluß aus Darstellungen vor, in denen zu Füßen Jesu zwei Apostel abgebildet sind. – Dennoch ist es nicht möglich, die *traditio legis* allein speziell aus Apk. 10,2ff herzuleiten. Die Vorstellung, daß eine erscheinende Figur den Inhalt der Offenbarung in einer Schrift mitteilt, findet sich ebenso auch in Apk. 5,1[12] und in einer ausführlichen Schilderung in der

---

[9] Es handelt sich um die Berufungsvision des Ezechiel (2,1–3,9). 2,9 lautet: καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ χεὶρ ἐκτεταμένη πρός με καὶ ἐν αὐτῇ κεφαλὶς βιβλίου· καὶ ἀνείλησεν αὐτὴν ἐνώπιον ἐμοῦ, καὶ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα ἦν τὰ ὄπισθεν καὶ τὰ ἔμπροσθεν. Das Essen der Buchrolle ist nur der Ausdruck dafür, daß die Worte des Propheten, die aus seinem Munde kommen, unmittelbar identisch sind mit den Worten, die Jahwe in seinen Mund hineingelegt hat (Hineinlegen = Essen der Buchrolle). Auch das Traditionsverhältnis zwischen Gott und dem Propheten ist hier bereits nur mit Hilfe des Bildes von „Geschriebenem" vorgestellt. Als Inhalt der Buchrolle wird 2,10 angegeben: Klagen, Seufzen und Wehe – eine Zusammenfassung der gesamten Botschaft des Propheten. Die Gesamtheit der Botschaft wird in der Berufungsvision als Geschriebenes empfangen. – Die Notiz über das Beschriebensein der Buchrolle auf beiden Seiten weist auf Ex. 32,15. Diese Übereinstimmung verweist auf die umgreifendere Aufgabe, die Funktion von Büchern bzw. Tafeln in prophetischer Tradition überhaupt zu untersuchen; cf. dazu: Hab. 2,2; Jes. 30,8; Nah. 1,1 („Buch der Visionen Nahums").

[10] Apk. 10,2-6: καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρὸν ... περιβεβλημένον νεφέλην ... καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ... καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλαρίδιον ἠνεῳγμένον. καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς ... καὶ ὁ ἄγγελος, ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ὤμοσεν ... ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται.

[11] Die Deutung auf Christus findet sich z.B. bei Victorin v. Pettau, *Komm. z. Apk.* (ed. J. Haußleiter p. 332): *Angelum ... dominum nostrum esse significat.* Daß das Gesicht *sicut sol* sei, weise auf die *resurrectio*, der *liber apertus* bedeute: *revelatio operum in futuro iudicio vel apocalypsis, quam accepit Ioannes*; hier findet sich auch die Deutung der Füße: *pedes eius apostoli.*

[12] Apk. 5,1: καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον

Syrischen Esra-Apokalypse:[13] Esra berichtet im Ich-Stil, daß er einen Mann in leuchtendem Gewand geschaut habe. In der rechten Hand hielt dieser eine Rolle, die er entrollte und Esra zu lesen gab. Auf der Rolle war vom Ende der Zeiten (Weltgericht) die Rede.[14] – Nach *Herm. Vis.* 1,2,2 liest die in der Vision erscheinende Gestalt selbst aus dem Buch vor. Hier ist besonders zu bemerken, daß es zwei Männer sind, die die erscheinende Person hinwegführen (also in ihrer Begleitung vorgestellt werden; vgl. dazu unten in IX).[15]

II. Den allgemeineren Hintergrund des in I dargestellten Visionstypes bilden Aussagen von apokalyptischen Sehern, daß sie ihr Wissen „auf himmlischen Tafeln" oder „in himmlischen Büchern" geschrieben sahen. Derartige Aussagen finden sich über Henoch,[16] über Jesaia[17] und auch über Moses: Im Jubiläenbuch werden die himmlischen Schriften mit dem identifiziert, was Moses auf dem Berg gezeigt wurde.[18] – Auch sonst ist übrigens der Berg der klassische Ort der Vision bzw. (ersatzweise) der dort mitgeteilten Belehrung (Vision ist eine Form der Lehrmitteilung).[19]

γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν (vgl. dazu Anm. 9!); Oecumenius deutet das ἔσωθεν/ἔξωθεν auf: οἱ ἐξ Ισραηλ/ἔθνη, Victorin auf das A.T.: *quod est datum in manibus domini nostri Iesu Christi.*

[13] J. B. Chabot, L'Apocalypse d'Esdras touchant le Royaume des Arabes, *Rev. Sem.* 7 (1893) 242–250.333–346.

[14] Syr. Esra, a.a.O., K. I (4) (p. 334): „Et je vis un jeune homme dont je n'ai jamais vu le semblable: il était enveloppé d'un vêtement blanc, et une sorte de rouleau était dans sa main droite. Et il prit la parole et me dit: „Voici que ta prière a été entendue devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te faire connaître ce qui concerne la fin des temps quant aux enfants d'Ismael. Cet écrit roulé, qui est celé pour beaucoup, ouvre-le, et lis-le, et vois ce qui doit arriver à la fin des temps." (II) Et j'ouvris le rouleau, et je lis ce qui concerne les temps et les choses terribles à venir." – Vgl. dazu auch äth. Petrus-Apk. (H.-S. II p. 200): „Und er zeigte mir auf seiner Rechten die Seelen aller und auf seiner Linken die Tafel mit den Dingen, die sich am letzten Tag ereignen werden." *

[15] *Herm. Vis.* 1,2,2: βλέπω κατέναντί μου καθέδραν ... καὶ ἦλθεν γυνὴ ... ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ, ἔχουσα βιβλίον εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ἐκάθισεν; 1,4,3: λαλούσης αὐτῆς μετ' ἐμοῦ δύο τινὲς ἄνδρες ἐφάνησαν καὶ ἦραν αὐτὴν ...

[16] Vgl. äth. Hen. 103,1f: „Ich sah geschrieben ..."; Hen. 82,1.

[17] Vgl. *Asc. Ies.* 3,22: *Et vidi scripturam non istius saeculi et legi eam et ecce actus Ierusalem erant ibi scripti.*

[18] Jub. 1,4–6.

[19] Vgl. dazu etwa W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT* (1956) und H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen ⁴1962) 38.– Der Seher schaut auch die vier Ströme des Paradieses, so Hen. 61,6 („an seinen Seiten vier Ströme voll lebendigen Feuers"); auch das Evangelium stellt man sich als auf einem Berg gegeben vor, so Hipp. Theb. fr. 14 M 117,1028: ἀπὸ τοῦ ὄρους κάτεισεν ὁ Ἰωάνης τὸν νόμον ἐγχειρισθεὶς ὡς ὁ θεότης πλάκας Μωυσῆς.

III. Der Hinweis, man habe seine Lehre aus einer himmlischen Buchrolle genommen, bedeutet: Anspruch auf Legitimität der Lehre. Daher begründet die Lektüre himmlischer Schriften in erster Linie Lehrautorität. Das wird besonders aus Aussagen über Levi deutlich, der eben deshalb als „verständiger Mann" und als „Prophet" gekennzeichnet wird, weil er die himmlischen Schriften gelesen hat.[20]

IV. Der Inhalt der Schrift ist jeweils die Eschatologie, aber unter einem bestimmten Aspekt: Die Endereignisse werden als Folge von Gebotsbewahrung und Gebotsübertretung betrachtet, die sich in der Gegenwart vollziehen. Darin beruht die aktuelle paränetische Bedeutung der mitgeteilten Apokalypsen dann selbst: Sie stellen den Zusammenhang von Tat und Ergehen so dar, daß die Widerfahrnisse am Ende vom Halten der Gebote in der Gegenwart abhängig sind.[21] Auf diese Weise sind „Gesetz" und „Endgeschehen", aber auch allgemeiner Tun und Gericht miteinander verbunden. Ein gutes frühes Beispiel für diese Vorstellung ist das Jubiläenbuch, das mit seinen Verweisen auf die himmlischen Tafeln sowohl das Gesetz als auch vorherbestimmten Lohn und zugemessene Strafe als eine Einheit begreift.[22] *

V. Wenn nun davon die Rede ist, daß Christus das „Gesetz" gibt, so handelt es sich nicht ohne weiteres um eine Moses-Typologie[23] (vgl. aber die in IX (a) genannte Tradition; im allgemeinen ist freilich vor der Annahme von Typologien zu warnen. Es handelt sich meistens um breitere Zusammenhänge!), sondern um ein Verständnis von Gesetz im Sinne autorisierter weisheitlicher oder prophetischer Weisung, die nicht an Moses gebunden ist. Diese Vorstellung findet sich zur Zeit des N.T. auch noch im Judentum[24] und sie ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß man von einem Gesetz sprechen konnte, das durch Jesus Christus gegeben

[20] Jos. As K. 22: ἀνὴρ συνιὼν καὶ προφήτης ὑψίστου καὶ αὐτὸς ἑώρα γράμματα γεγραμμένα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτά.

[21] Denn im Gesetz und in Geboten ist schon in der Formulierung selbst oft die Lebenszusage enthalten: vgl. etwa Mk. 10,17 parr. und *Herm. Mand.* 8,12: φύλασσε οὖν τὴν ἐντολὴν ταύτην· ... ζήσῃ τῷ θεῷ, καὶ πάντες ζήσονται τῷ θεῷ, ὅσοι ἐὰν ταύτας τὰς ἐντολὰς φυλάξωσι καὶ πορευθῶσιν ἐν αὐταῖς. Entsprechend ist auch in den „empfangenen" Schriften schon vom Gericht die Rede, so in Ez. 2,10; Hen. 39,2 („Henoch empfing Schriften des Eifers und des Zornes"); ferner in der Deutung Victorins zu Apk. 10,2: Das Buch bedeute *revelatio operum in futuro iudicio.*

[22] Vgl. dazu Jub. 1,4–7.27.29; 2,1; 6,29.31. *

[23] Vgl. C. Davis-Weyer, a. Anm. 1 a.O., 29.

[24] Vgl. dazu: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition-Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament* (Neukirchen 1972) 29–49.

sei. Für den apokalyptischen Hintergrund ist auf *Past.Herm.* zu verweisen: Der Hirte, der als himmlische Lehrerfigur erscheint, spricht gegenüber Hermas von „seinen" Geboten (ἐντολαί μου),[25] für deren Bewahrung man das ewige Leben erlange. Als Bote Gottes ist der Hirt genuiner Verkündiger der Gebote Gottes. Jeder Bezug auf Moses oder dessen Gesetzgebung fehlt. Der in der Vision erscheinende ἄγγελος (Bote) Gottes verkündet zwar Gebote Gottes, aber kann dennoch diese als „seine" Gebote bezeichnen, da sie vorher unbekannt waren und erst jetzt, untrennbar mit seinem Erscheinen verbunden, bekannt werden. – In Analogie zu dieser apokalyptischen Vorstellung von der „gottunmittelbaren" Gebotsverkündigung sind auch die Aussagen über das „Gesetz Jesu Christi" (auch schon in den neutestamentlichen Ansätzen) zu verstehen.[26] Die Rolle, die Hermas gegenüber dem Hirten einnimmt (und Hermes gegenüber dem Poimandres; die Homonymitäten sind nicht zufällig), haben nach der Auffassung der *traditio legis* die Apostel gegenüber Jesus inne. Es ist nicht zufällig, daß die apokalyptische Tradition von dem durch den erscheinenden Boten Gottes neu mitgeteilten Gesetz bei der *traditio legis* in Verbindung steht mit dem apokalyptischen Visionsschema, daß die

[25] Vgl. z.B. *Sim.*5,2,7; 7,6; *Mand.*4,2,4; 4,4,4.*

[26] Im N.T. vgl. die Antithesen der Bergpredigt und die Texte, in denen von der ἐντολή des Herrn die Rede ist. – Von der Gesetzgebung durch Jesus sprechen dann: Herm. *Sim.* 5,6,3: ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ; 8,3,4; 2 Clem.3,4; 4,5; 17,6; Ign. *Tr.*13,2; *Didask. Iacobi* 1,50: ὁ χριστὸς νόμον ἔδωκεν ἡμῖν τὴν διαθήκην τῶν ἁγίων εὐαγγελίων. Hier werden Gesetz und Evangelium deutlich identifiziert. Das „Gesetz" Christi ist daher nicht (cf. Ambrosiaster zu Eph.2,11–18) auf die Abschaffung der Beschneidung zu beschränken. – Für die Darstellungsweise der *traditio legis* ist besonders zu beachten, daß nach einer Reihe von apokryphen Evangelien die Mitteilung des Ev. durch den Auferstandenen (auf dem Ölberg) erfolgt (vgl. z.B. *Epist.Apost.*, *Barth.Ev.* etc.). Daß bei der *traditio legis* Gesetz und Evangelium konvergieren, wird deutlich aus der Beschreibung, die Paulus Silentiarius zu einer Darstellung auf dem Altarvorhang der Hagia Sophia gibt (zitiert nach J.Strzygowski, *Orient oder Rom* [Leipzig 1901] 100f):

Die Finger der Rechten hebt er empor, als verkünd' er das Wort der ewigen Wahrheit.
In der Linken das Buch, das da zeugt von göttlichen Reden
Jenes Buch, das berichtet, was nach dem rettenden Ratschluß
Ward von dem Herrn vollbracht, so lang er auf Erden gewandelt
...
Ihm zur Seite erblickst du die zwei Herolde des Herren,
Paulus, den Mann, erfüllt von jeglicher göttlicher Weisheit,
Und den gewaltigen Hüter der Schlüssel der himmlischen Pforten,
...
Jener träget das Buch mit den reinen Sprüchen der Wahrheit
Dieser auf goldenem Stabe das Zeichen des heiligen Kreuzes.

(Übersetzung nach Kortüm bei Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale*, S. 18 des Textes in 4°). – Die hier berichtete Darstellung entspricht genau der *traditio legis*.

erscheinende Figur eine Buchrolle in der Hand hält: Die durch den erscheinenden Boten Gottes mitgeteilte Offenbarung ist das Gesetz, das auf gerade diesen Boten Gottes zurückgeführt wird (vgl. dazu auch die Rolle des Esra etwa nach 4 Esra 14,3,7). Als Gesetz aber belehrt die offenbarte Schrift über den Zusammenhang von Werken und Gericht, von Tun und Leben. Besonders aus äth. Hen. 103,2f wird deutlich, weshalb sich derartige Darstellungen gerade auf Sarkophagen finden können.*

VI. Aus dem Genannten wird deutlich, weshalb nach einigen Darstellungen die *traditio legis* sich auch an Paulus, nach einem Beispiel sich auch an Johannes[27] richten kann: Die *traditio legis* bedeutet Stiftung der Lehrautorität. Wo daher Paulus oder Johannes die Schrift empfangen, sind sie als die maßgeblichen Lehrer anzusehen; für Paulus besagt das u.a. sein Titel *magister gentium*. – Noch nicht geklärt ist aber nun, wie es zur Doppelheit von Petrus und Paulus neben dem erscheinenden Herrn kommt.

VII. Petrus und Paulus werden häufig gemeinsam als die verbindlichen Autoritäten bezeichnet. Das gilt in besonderem Maße für eine feste Tradition, nach der die Heiligung von Sabbat und Sonntag (beider Tage!) auf Petrus und Paulus zugleich zurückgeführt wird.[28] Auch nach anderen Texten sind Petrus und Paulus zusammen die maßgeblichen Autoritäten überhaupt.[29] Wiederum auf apokalyptische Tradition weist ein Visions-

[27] Zur *traditio legis* an Paulus und Johannes vgl. W.N.Schumacher, Dominus legem dat, *Röm.Q.* 54 (1959) 1-39,38f. Nach Schumacher ist die *traditio legis* an Paulus (S. 39) keine Parallele zu der an Petrus. In welchem Sinn hier der Begriff „Parallele" gebraucht wird, bleibt unklar. Auf S. 31 hatte Schumacher allerdings die Primatialstellung Petri mit der *traditio legis* in Verbindung gebracht. Wenn man das wagt, dann darf freilich die *traditio legis* an Paulus keine Entsprechung sein.*

[28] Vgl. dazu *Const. Apost.* VIII 32: ἐγὼ Πέτρος καὶ ἐγὼ Παῦλος διατασσόμεθα· ἐργαζέσθωσαν ... πέντε ἡμέρας ..., ferner: die äth. Ps.-Clementinen (ed. S. Grébaut, ROC [1910] 439): „Pierre et Paul nous ont ordonné et l'ont enseigné aux enfants de l'église ..." und die Didaskalie der Charismen (ed. de Lagarde [Leipzig 1856] 1ff): Ἐγὼ Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομεν ...

[29] Vgl. etwa den äth. *Liber transmigr. Mariae* (lat. p. 57: *et principes et reges eorum: Petrus petra fidei et Paulus lingua unguenti, sicut dicitur in Evangelio: Qui docuerit feceritque, magnus vocabitur in regno caelorum*); Kopt. *Buch der Einsetzung des Erzengels Michael* p. 39 K.11 („... daß er mich von Petrus und Paulus und seinen Gefährten trennte"); *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* IV; *Actus Petri et Pauli* K.29; die Aufteilung nach Gal. 2 (Petrus für die Juden, Paulus für die Heiden) spielt oftmals keine Rolle. Dennoch bleibt zu fragen, ob diese Aufteilung nicht doch bei der in Anm. 28 erwähnten Vorschrift, Sabbat und Sonntag zu halten, durchwirkt (also: Petrus-Juden-Sabbat; Paulus-Heiden-Sonntag). – Schließlich ist anzumerken, daß die These F.C.Baurs, mit Simon Magus sei eigentlich die Figur des Paulus gemeint (in den Ps.-Clementinen), dringend einer gründlichen Überprüfung bedarf.

bericht bei Shenute: Jesus kommt mit Petrus und Paulus zusammen aus dem Himmel und fordert auf, die Heiden zu taufen.[30] Dieser Text weist im Übrigen auf den allgemeineren Ursprung des Motivs der zwei Apostel.

VIII. Die Zweizahl der Apostel neben dem das Gesetz offenbarenden Jesus Christus geht auf eine verbreitete Tradition zurück, wonach der als Traditionsursprung geltende Lehrer oder Apostel zwei Nachfolger einsetzt (von denen der eine etwas höher im Rang ist).

Die Doppelheit der Autoritäten Petrus und Paulus ist gewiß nicht allein auf das Neue Testament zurückzuführen; sie hat dort nur schwache Anhaltspunkte. Für eben so stark muß man das Bestreben halten, eben zwei maßgebliche Apostel als Nachfolger Jesu herauszustellen. – Diese Tradition hat jüdischen Ursprung; sie soll aber zunächst an Zeugnissen der Apostelakten dargestellt werden:

Nach den Paulusakten[31] wird Paulus nach seinem Martyrium eine Auferstehung zuteil. Bei seiner Erscheinung hat er rechts und links von sich Titus und Lukas. Diese sollen nach dem Auftrag des Paulus das „Siegel im Herrn" an die Gemeinde weitergeben. Titus und Lukas sind traditionell als Schüler und „Nachfolger" des Paulus bekannt. Bei der Verherrlichung des Martyrers flankieren sie ihn und geben in seinem Auftrag die Initiation an die Gemeinde weiter. Auch in dem oben zitierten apokalyptischen Shenute-Fragment handelt es sich um die Taufe, als Jesus zwischen Petrus und Paulus erscheint. Nur erscheinen diese dort vom Himmel her, während es sich hier um die noch lebenden Nachfolger des Martyrers handelt.

Eine Parallele bieten die *Acta Thomae*:[32] Vor seinem Tod setzt Judas

---

[30] Sinuthii *Opera* III (Trans. Wiesmann) Additamenta III p. 144: ... *peccata eorum. Tum vero dicunt sancti: Gentes existunt mirantes. Continuo ecce dominus Iesus e caelo venit Petro et Paulo sequentibus et inter nos constiterunt. Salvator sanctis: „Pax" inquit „vobis" ... Optavimus, ut gratia tua has capiat gentes desque ipsis perfectionem, cum sigillum desit sancti baptismi ... statimque eos in nomen suum omnes baptizavit.*

[31] Vgl. *Acta Pauli* P. Hamb. p. 66: Der Apostel sagt die Erscheinung nach seinem Tod voraus: ταχέως ἐλθόντες ὧδε ἐπεὶ τὸν τάφον μου εὑρήσεται β΄ ἄνδρας προσευχομένους, Τίτον καὶ Λουκᾶν. ἐκεῖνοι ὑμῖν δώσουσιν τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα. Nach p. 70 geht man morgens (ὄρθρου) zum Grab des Paulus und erlebt eine Vision: καὶ ἐγγίζαντες αὐτοῦ ἴδον ἄνδρας δύο προσευχομένους καὶ μέσον αὐτῶν τὸν Παῦλον ὥστε αὐτοὺς ἐκπλαγῆνε καὶ τὸν Τίτον καὶ τὸν Λουκᾶν φόβῳ συσχεθέντας ἀνθρωπίνῳ εἰς φυγὴν τραπῆσαι.

[32] Syr. Thomas-Akten K. 169: (nach dem Tod des Apostels) „Sifor und Vasan wollten nicht in die Stadt hinabgehen, sondern nachdem sie sich den ganzen Tag dort aufgehalten hatten, verbrachten sie auch die Nacht da. Und es erschien ihnen Judas und sprach: Ich bin nicht hier. Was sitzt ihr hier und bewacht mich? Denn ich bin hinaufgegangen und habe empfangen, was ich gehofft habe. Aber steht auf und

Thomas den Sifor zum Presbyter, den Vasan zum Diakon ein. Nach dem Martyrium wachen die beiden am Grab, Judas erscheint ihnen und belehrt sie über seine Auferstehung. Am Schluß heißt es: „Der Herr aber half ihnen und mehrte durch sie den Glauben." Auch hier sind die Zeugen der Auferstehung zugleich die Amtsnachfolger und Missionare. Auch hier handelt es sich um eine Vision auf einem Berg.

Daß es sich jeweils um Visionen des auferstandenen Martyrers handelt, steht zur Funktion des Visionstyps selbst in enger Beziehung: Die Auferstehung ist die von Gott gesetzte Legitimation des Martyrers gegenüber seinen Gegnern, die meinten, ihn zu recht zum Tode zu verurteilen. Diese Legitimation betrifft natürlich auch seine Lehre.[33]

Auch die Vision des Auferstandenen vor Petrus und Paulus kann literarisch „in eins" zusammengefaßt werden.[34]

IX. Zur Frage nach dem weiteren Ursprung des Motivs der Begleitung des Auferstandenen durch zwei Männer ist auf mehrere analoge Traditionen zu verweisen:

(a) Die genannten Texte lassen sich auf eine bereits jüdische Gattung zurückführen, die man „Lehrübermittlung an die zwei Nachfolger" nennen könnte. An der Verwandtschaft dieser Texte wird zugleich deutlich, daß zwischen der Übermittlung der Offenbarung durch den vollmächtigen Lehrer (*traditio*) und dem Empfang von Offenbarung durch einen von Gott gesandten Boten in einer Vision engste Berührung besteht. *Visio* (qua Lehrvision) und *traditio* (qua Lehrübergabe) sind eng verwandt. – Entgegen der Vorlage in Deut. 34 ist in Jos. *Ant.* 4,323–326 (8,48) der Tod des Moses wie folgt gestaltet: „*Nur die Ältesten, der Hohepriester Eleazar und der Heerführer Jesus begleiteten ihn. Als er nun auf dem Berge Abar angekommen war ... entließ er die Ältesten. Darauf umarmte er* (ἀσπαζόμενος) *den Eleazar und den Jesus, und während er noch mit ihnen sprach, ließ sich plötzlich eine Wolke auf ihn herab, und er entschwand in ein Tal.*" Bei seinem Abschied ist Moses von nur zwei Figuren, einer priesterlichen und einer „weltlichen" umgeben. Besonders wichtig ist, daß er sie um-

---

wandelt, und nach kurzer Zeit werdet ihr zu mir versammelt werden ... Denn Judas hatte auf dem Berge, als er zum Sterben geführt wurde, Sifor zum Presbyter, Vasan aber zum Diakon gemacht. Der Herr aber half ihnen und mehrte durch sie den Glauben" (Übers. nach H.-S. II 372).

[33] Vgl. dazu K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (im Druck).

[34] Vgl. dazu *Acta Petri et Pauli* K. 70: Πέτρος καὶ Παῦλος εἶπον· Ἡμᾶς πάλαι ὁ θεὸς ἐκάλεσεν εἰς τὴν ἰδίαν δόξαν. σὺ δὲ ...

armt, denn ἀσπάζομαι (wie φιλεῖν etc.) sind in biblischem und spätjüdischem Sprachgebrauch Gesten desjenigen, der als Lehrer Offenbarung mitgeteilt hat (vgl. Mk. 10,21; *Barth. Ev.* 4,71; 28,1; äth. Adambuch Di. p. 79). Josua und Eleazar sollen jedenfalls so als vollmächtige Nachfolger im Amt gekennzeichnet werden. – Sehr ähnlich ist Jub. 31,21–23 zu beurteilen: Es handelt sich um den Abschied des Erzvaters Isaak von Levi und Juda (also wiederum einer priesterlichen und einer königlichen Gestalt): „*Und sich wendend küßte er ihn wiederum und umarmte ihn und freute sich sehr, daß er die echten Söhne seines Sohnes Jakob gesehen hatte ... und er neigte sich vor ihm, und er segnete sie ...* (23) *und er ließ die beiden Söhne Jakobs, den einen zu seiner Rechten und den anderen zu seiner Linken schlafen, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.*" Auch hier handelt es sich wiederum um zwei Figuren, und zwar sollen diese nach der Auffassung von Jub. die Gebote der Erzväter weitertragen. Der Schlaf zur Rechten und zur Linken hat – wie der Schlaf in der Antike und auch durchgehend in der Apokalyptik – die Funktion der Vorbereitung zum Empfang einer Traumvision. Die beiden Söhne rechts und links an der Seite des Erzvaters werden daher auf „apokalyptische" Weise Teilhaber an den vom Vater übermittelten Geboten. Schließlich handelt es sich auch hier um eine Abschiedshandlung.

Die gleiche für Josephus erwähnte Moses-Tradition findet sich auch in 1Q 22 (Worte des Mose): Gott befiehlt Moses, sich (am Ende seines Lebens) auf den Berg Nebo zu stellen und Israel das Gesetz mitzuteilen, das er am Sinai empfangen hat. Es handelt sich daher um die Abschiedssituation; Inhalt des Gesetzes ist auch das Ergehen Israels bei Übertretung der Gebote. Nach Beendigung der Gottesrede heißt es: „*Und es rief Mose den Eleazar, den Sohn Aarons und den Josua, den Sohn Nuns und sprach zu ihnen: Saget alle Worte des Gesetzes bis sie zu Ende sind auf.*" Dann beginnt die Verkündigung des Gesetzes, eingeleitet mit „*Schweige Israel und höre...*". Hier handelt es sich also in der Tat um eine *traditio legis* an zwei Nachfolger in der Abschiedsstunde. Wiederum die gleiche Tradition findet sich am Schluß der äth. Baruch-Apk. (transl. Leslau p. 76): „*Wenn ich, Baruch, euch alles erzählte, was ich sah und hörte, würden all die Bücher es nicht umfassen. Der Geist Gottes diktierte es Absalom und Abimelech, den Priestern Jerusalems.*" Auch hier handelt es sich um zwei Personen, die die Offenbarung des Baruch als Nachfolger empfingen (durch den Geist Gottes!) und weitergeben. (Darüberhinaus ist hier die Nähe zu Joh. 21,24f sehr beachtlich, denn dem Lieblingsjünger – neben Petrus – entsprechen hier die zwei Figuren, und der

Rolle des Lieblingsjüngers entspricht das oben über den körperlichen Liebeskontakt Ausgeführte).

Es wird deutlich, daß die Gruppierung von Petrus und Paulus in der *traditio legis* sehr eng zusammenhängt mit dem Empfang der Offenbarung durch das in der Buchrolle Geschriebene: In spätjüdischen Texten und ebenso in frühchristlichen Apokryphen findet sich eine ganze Reihe von Belegen für die Lehrübermittlung an die zwei Nachfolger beim Abschied. Diese ist häufig mit visionären Zügen ausgestattet. Nach Paralip. Jeremiae 9,28 sind es des Jeremias Schüler Baruch und Abimelech, die unmittelbar vor dessen Tod über alle Geheimnisse belehrt werden. Auch hier handelt es sich um „zwei" Schüler, auch hier ist es die Belehrung beim Abschied – unter Ausschluß des Volkes, das Jeremias steinigt.

(b) Analog zu den Akten des Paulus und des Thomas wird auch in den Akten des Matthäus[35] von einer Auferstehung der Martyrers berichtet: Der Auferstandene ist von zwei Männern in leuchtenden Gewändern flankiert, die mit ihm sprachen. Näheres über ihre Rolle wird nicht gesagt. Ebenso ist nach den bekannten älteren Traditionen in *Asc. Ies.* 3 und *Petr. Ev.* 36ff der Auferstandene Jesus Christus von zwei Männern begleitet.[36] Ebenso war die Vorstellung in der genannten Shenute-Vision. Die zwei Begleiter des Auferstandenen werden in älterer Tradition als zwei Boten Gottes aufgefaßt. Auch Lukas kennt für Verklärung, Auferstehung und Himmelfahrt jeweils zwei Männer, sogenannte *angeli interpretes*, die das Geschehene auslegen; in der Verklärungsgeschichte werden diese beiden Männer mit Moses und Elias identifiziert. – Aus den genannten Texten wird jedenfalls deutlich, daß die als Legitimationsverweis angesehene Erscheinung der Zentralfigur sehr häufig begleitet ist von zwei Männern, die den Erscheinenden entweder begleiten oder auch die übrigen Menschen über das Geschehen informieren. Möglicherweise handelt es sich dabei um eine bestimmte Doppelfunktion, die die zwei Männer hier qua Boten Gottes einnehmen: Begleiter des Erscheinenden und zugleich Zeugen für die anderen zu sein. Diese Doppelrolle entspricht

[35] *Mart. Matth.* K. 26 (von der 6. Stunde): καὶ ἰδοὺ ἦν ὁ Ματθαῖος ἑστηκὼς ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ δύο ἄνδρες ἑκατέρωθεν ἐν στολαῖς λαμπραῖς ... (UVE: καὶ σὺν αὐτῷ δύο ἄνδρας ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν οἳ καὶ συνωμίλουν αὐτῷ λευκὰς στολὰς περιβεβλημένοι ... ὁρᾷ ... τύπον σταυροῦ ἀνερχόμενον ἐκ βάθους τῆς θαλάσσης).

[36] *Asc. Ies.* 3,16: ὁ ἄγγελος τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου καὶ Μιχαηλ ... ἀνοίξουσιν τὸ μνημονεῖον, καὶ ὁ ἀγαπητὸς καθίσας ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτῶν ἐξελεύσεται ... *Petr. Ev.* 36ff: τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντες. Vgl. auch die Auferweckung nach W. Istrijn, *Otkrovenije* ... (Moskau 1897) 143: λέων πτωχὸς Ἰωάννης ἐκ τῶν νεκρῶν ἐμφανισθήσεται καὶ γεγυραῖος ὤν ... τοῦτον ἄγγελοι δύο κρατήσουσιν ἐκ τῶν χειρῶν καὶ εἰς μέσον τοῦ ναοῦ παράγουσιν.

möglicherweise auch sonst der Funktion von Engeln bzw. Boten Gottes im Rahmen von Theophanien. Zu betonen ist, daß etwa bei Lukas die beiden Männer jeweils Primärzeugen und Verkündiger des Kerygmas sind.[37] – Das gilt dann möglicherweise auch für die Verklärungsgeschichte, nach der dann Moses und Elias als vorgängige Verkündiger des Evangeliums angesehen würden. Die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Verwandtschaft der neutestamentlichen Verklärungsgeschichte mit diesem Darstellungstyp ist jedenfalls ausdrücklich zu stellen – so wenig auch ihre Beantwortung hier vorgenommen werden kann. Abhängigkeit von der Verklärungsgeschichte weisen jedenfalls die genannten späteren Texte nicht auf, und sie gehören vielleicht demselben Visionsschema an. Bei aller gebotenen Vorsicht ist zu fragen, wieweit die Funktion der Verklärung zwischen Moses und Elias darin besteht, Jesus als den „Herrn der Propheten" darzustellen.[38]

(c) Im Judentum und im N.T. ist eine feste Tradition über die Zweiheit von Zeugen belegt; sie findet sich nicht nur in den Aussagen über die Aussendung der Jünger zu zwei und zwei, sondern auch in Apk. 11,3ff und der mit diesem Stück traditionsgeschichtlich verbundenen Überlieferung von Henoch und Elias, den beiden Zeugen. Der Ursprung der Tradition von den zwei Zeugen liegt aber nun wohl nicht in der Auslegung der Regel von den „zwei oder drei Zeugen" (wo sie zitiert wird, ist stets von drei Figuren die Rede), sondern ist entweder (vgl. dazu die Entsprechung von Engeln und Männern unter a)) eine Ausdeutung des atl. Theophanieschemas von den zwei Seraphim, die Gott in der Theophanie begleiten – oder eine prophetisierende Deutung der beiden Figuren aus Sach. 4 (dort handelt es sich um eine königliche und eine priesterliche) im

---

[37] Nach Lk. 9,31 ist der Exodus Jesu in Jerusalem Inhalt ihrer Botschaft, nach Lk. 24,4–7 die Auferstehung als Erfüllung der Weissagung Jesu, nach Acta 1,10f die Wiederkehr auf den Wolken des Himmels. – In Lk. 9,30 ist von Lk. vorgefunden: ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ (auch V. 32 spricht nur von den „zwei Männern"). Die Anfügung οἵτινες ἦσαν Μωυσῆς καὶ Ἠλίας geschieht parallel zur Mk.-Vorlage. – Mit dieser Funktion der beiden Boten nach Lk. ist besonders zu vergleichen: Die Rolle der beiden Jünger Jakobus und Johannes nach Lk. 9,55f, die der beiden Zeugen in Apk. 11,4f und die der beiden Engel in *Oracula Leonis* (MPG 107,1148). Engel und Apostel sind z.T. funktionsgleich. – Den Einfluß der Verklärungsszene auf die *traditio legis* darf man freilich auch nicht überschätzen: Etwa anzunehmen, die Kombination Moses-Elias sei ersetzt worden durch Petrus-Paulus, ist zwar reizvoll (zumal da Petrus-Moses- und Paulus-Elias-Typologien geläufig sind), aber aus methodischen Gründen nicht zulässig.

[38] Vgl. dazu etwa *Lib. Ant.* 57,2; Apk. 11,8b; Syr. *Acta Philippi* p. 84 („crucified the Lord of the prophets"); *Epist. Jacobi* f. III^{v} (VI 30; ed. Malinine, 102).

Sinne der beiden Messiasgestalten von Qumran und *Test. Patr.* oder von Apk. 11,3ff; im letzteren Stück ist Sach. 4 ausdrücklich zitiert.*

(d) Eine mögliche Herleitung kann auch gewonnen werden aus der Kombination Moses und Aaron, zumal beide als Boten Gottes auftreten und als š=luḥīm (cf. ἀπόστολοι) bezeichnet werden.[39]

Die verschiedenen Möglichkeiten der Herleitung der Zweizahl von Boten Gottes wurden mit gebotener Vorsicht nebeneinandergestellt, obwohl sich wenigstens in späterer Zeit offenbar Überschneidungen der Vorstellungen zeigen. Auf jeden Fall wird deutlich, daß die Herausbildung der Zweizahl Petrus und Paulus der Zweizahl von Aposteln, Zeugen oder allgemein Boten Gottes verpflichtet ist. Diese Zweizahl begegnet ebenfalls überwiegend in apokalyptischen Zusammenhängen.

Auch weitere Einzelheiten der Darstellungsweise sind aus dem traditionellen apokalyptischen Visionsschema zu entnehmen.[40]

X. Als Ergebnis wird deutlich: Die Darstellung der *traditio legis* bedeutet: Petrus und Paulus sind die maßgeblichen Autoritäten, ihre Lehre hat ihren Ursprung in einer himmlischen Schrift, die Jesus beim Abschied ihnen aushändigte. Der Inhalt der Schrift aber ist eine Apokalypse, das heißt: Belehrung über den Zusammenhang von Gebotserfüllung und Endgericht. Wer solche Lehre über Petrus und Paulus auf Jesus selbst zurückführen kann, darf der Hoffnung auf das ewige Leben sicher sein.[41]

---

[39] Vgl. dazu: die Auslegungstradition von Ex. 4,16; 7,1 in Midr. Ex. 5,14 (134a. 137b); Midrasch Wa-Yosha (Jellinek I p. 38.40); Alphabet des R. Akiba (Jellinek III 44); Slav. *Vita Mosis* p. 599.

[40] F. Nikolasch, a. Anm. 3 a.O. vermutet zwar eine Herkunft der oft dargestellten Lämmer aus der ntl. Apk. – allein dort ist stets nur von „dem Lamm" im Sing. die Rede. Andererseits wird Christus in der *traditio legis* nicht als Lamm dargestellt. – Allerdings sind die Lämmer doch wohl apokalyptischer Herkunft, vgl. äth. Hen. K. 90 *passim*, wo Gott auch als der „Herr der Schafe" bezeichnet werd. *

[41] Sehr zu beachten sind Texte, in denen der Auferstandene in der Erscheinung vor den Jüngern, d.h. bei seiner abschließenden Belehrung, diesen das „Gesetz" mitteilt. Dazu gehören etwa äth. Clementinen (ed. Grébaut, ROC NF 2 [1920/21] 113–117,115: Ein Summar über das Geschick Jesu, „aber er ist auferweckt am 3. Tage. Er hat uns befohlen sein Gesetz und seine Gebote ... sagend: Beobachtet die Gebote, die ich euch gegeben habe...") und in *Epist. Apost.* 18 (29) äth.: Auch hier folgt auf ein Summar über Tod und Auferstehung der Satz: „Aber siehe, ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet...." Daß das von Jesus gegebene Gesetz in der Tat das Liebesgebot sei, darauf weist die verbreitete Manier, als „Gebot" in Abschiedsreden gerade das Liebesgebot zu lokalisieren (vgl. dazu K. Berger, *Die Gesetzeauslegung Jesu* [1972] 120f). Von hier aus ergibt sich über Sir. 48,11 („Selig die in der Liebe Entschlafenen") eine gute Verbindung zur Verwendung des Motivs auf Sarkophagen.

Wiederum methodische Erwägungen mögen den Schluß bilden: Zur Erklärung der *traditio legis* hatten wir verschiedenartige Texte weitgehend jüdischer Herkunft herangezogen, die aus verschiedenen Zeiten stammen. Sind so die Motive nicht so aneinandergestückelt worden, daß die Schlußhypothese ein allzu künstlich zusammengesetztes Gebilde ist? Und wie sind alle diese „Einflüsse" gerade in Rom denkbar? – Alle Texte entstammen aber dem Schema der apokalyptischen Vision, ihrer besonderen Ausprägung in der Lehrvision und der verwandten „Lehrübermittlung an die zwei Nachfolger"; die funktionale Übereinkunft von Vision und Traditio erwies sich als wesentliches Hilfsmittel zum Verständnis. Diese Elemente der Form apokalyptischer Lehr- und Offenbarungsübermittlung in der Darstellung der *traditio legis* sind aber nun nicht auf einen einzelnen Text zurückzuführen – vielmehr handelt es sich um einen umfassenderen Traditionsbereich, innerhalb dessen freilich alle Elemente der *traditio legis* vorkommen. Dabei wies jedes Zeugnis immer nur einzelne Elemente auf (nie das Ganze) – die Übereinstimmung mit anderen Zeugnissen war aber so groß, daß sie historisch erklärt werden mußte und konnte. Dabei zeigte es sich, daß innerhalb dieser jüdisch-frühchristlichen Apokalyptik einzelne Formelemente äußerst stabil sind. Popularität, Verbreitung und Stabilität sind daher direkt proportional. – Daß derartige Traditionen auch in Rom lebendig waren, beweisen die häufiger zitierten Schriften *Pastor Hermae* und die *Clem. Rec.*, die sogar die Formulierung „*qui legem dat*" über Jesus bringen. Und nicht zufällig spielt gerade in *Past. Hermae* der in der Offenbarung mitgeteilte Nomos – der relativ unabhängig von dem des Moses ist – eine besondere Rolle.

Leiden, Rapenburg 59

NACHTRÄGE

S. 109, Z. 4 und Anm. 14.

Sehr ähnlich ist auch der Anfang der Arab. Daniel-Apk. (ed. F. Macler), wo es 3f heißt: „Und siehe, ich sah einen Engel, der vom Himmel herabstieg, lobend und preisend den Herrn. Er trug ein weißes Gewand, sein leuchtendes Gesicht strahlte wie der Blitz, seine Hände, seine Vorderarme und Arme waren wie von Kupfer, seine Augen waren wie Strahlen der Sonne. In seiner Rechten hielt er eine Rolle, bedeckt mit Schrift. Er sagte zu mir: Gott hat deine Gebete erhört und mich zu dir gesandt. Deshalb

belehre ich dich über das, was kommen wird am Ende der Zeiten. Was diese Rolle betrifft, sie ist für dich: Öffne sie und lies, was sie enthält. Ich nahm die Rolle aus seiner Hand mit Furcht und Zittern. Dann entrollte ich sie und las sie. Mit schrecklicher Gewißheit enthielt sie harte Bedrängnisse, äußerstes Unglück." – Ein noch älterer Beleg liegt in der Sophonias-Apk. (ed. Steindorff p. 53) K. 10-13 vor: Elias sieht im Himmel einen Engel und wird darüber belehrt, daß es der Engel ist, „der die Menschen anklagt vor dem Herrn". Dann heißt es: „Ich blickte nun hin und sah ihn, wie eine Schriftrolle in seiner Hand war, er fing an, sie zu öffnen. Als er sie ausgebreitet hatte, las ich sie in meiner Sprache ..." Dasselbe wiederholt sich in K. 12. Auf der Schriftrolle sind hier die Werke verzeichnet.

S. 110, Z. 18.

Nach der vielfach älteres Gut enthaltenden äth. Esra-Apk. (ed. und transl. I. Halévy) ist einerseits auf den himmlischen Tafeln „alles angeordnet, was geschehen muß im Himmel und auf der Erde bis zum Tag des Gerichts" (p. 184), andererseits aber enthalten die himmlischen Tafeln das Gesetz und die Vorschriften (p. 186). Das „Buch" in apokalyptischer Offenbarung ist daher Gesetzbuch, Geschichtsbuch und Gerichtscodex zugleich. Vgl. besonders Hen. 103,2f.

S. 110, Anm. 22.

Vgl. dazu auch die Funktion des „Buches" in der Syr. Sibylle (ed. Schleiffer p. 53) 13b-16: „Und sie schilderte ihm des öfteren alles, was in der Welt sich ereignen und was am Ende der Zeiten geschehen wird ... und sie wußte auswendig ein Buch, genannt „die Bücher der Weisheit der gelehrten Weisen"."

S. 111, Anm. 25.

Daß es in den Darstellungen der *traditio legis* zu der Inschrift *„dominus legem dat"* gekommen ist, hat eine sprachliche Entsprechung in *Clem. Recogn.* 1,60,4: Jesus und der Täufer werden verglichen: *et ideo Iesus quidem et Christus est. Iohannes vero solum propheta est, et tantum interest inter ipsum et Iesum ... quantum inter eum qui legem dat et eum qui legem servat.* Das *legem dat* ist daher Zeichen der Hoheit des Christus. Es dürfte nicht zufällig sein, daß sich dieser Beleg gerade in den römisch-petrinisch-clementinisch ausgerichteten *Clem. Recogn.* findet. – Zur Variante *pacem dat* vgl. *Clem. Recogn.* 3,75,10: *quia lex, quae a deo posita est ... sola possit facere pacem.* Vgl. auch 1,21,9.

S. 112, Z. 7.

Für die eschatologische, auf das Weltgericht bezogene Funktion der Darstellung spricht u.a. die erhobene Rechte. Nach Apk. 10,6 bedeutet sie einen Schwurgestus über das bald kommende Ende. Ähnlich wird auch sonst im frühen Christentum das nahe Gericht mit Schwurformeln angekündigt, z.B. mit der Logien-Einleitung „Amen, ich sage euch". – Dadurch wird die Botschaft des Buches um so dringlicher. Petrus und Paulus sind nun in der *traditio legis* einerseits Empfänger der Offenbarung am Anfang, andererseits aber haben sie gerade dadurch die eschatologische Funktion von Zeugen. Denn wer auf Erden das Gesetz verkündigte, ist zugleich Zeuge im Gericht für die, die es bewahrten (vgl. schon Mk. 8,38; Mt. 26,63f; *Herm. Vis.* 3,9,10; äth. Teez Sanb Hal. 31f; Qoran S. 39, 67–75; Jub. 4,24; äth. Esra p. 197; Elkesai-Frgm. Henn.-Schneem. II 532, Nr. 9). Daher erschien es als gut, Petrus und Paulus auf Sarkophagen darzustellen (nicht zufällig erscheinen Petrus und Paulus neben Henoch, Elias und Moses in Griech. Esra Apk. Ti. p. 30 zum Gericht). Ebenso nennt Mt. 19,28 die Zwölf deshalb als Richter im Endgericht, weil sie auf Erden Garanten der Tradition sind. Die Darstellung auf den Sarkophagen schlägt daher die Brücke zwischen *fides orthodoxa/apostolica* und *salvatio in iudicio.*

S. 112, Anm. 27.

Vgl. dazu zutreffend J. Kollwitz, Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms, *RQ* 44 (1936) 45–66, 63f: In einer Petruskirche kommt die Übergabe der Rolle Petrus zu, in einer Johanneskirche (Ravenna) Johannes: „Es ist jeweils der Heilige des Ortes, dessen Berufung zum Apostolat ... zum Gegenstand ... gemacht wird." Nur in Rom habe ein derartiges Verhältnis zu Petrus bestanden, wie es die Komposition voraussetze. „Außerhalb Roms begegnet uns in der Frühzeit wohl die Gesetzesübergabe an Paulus, nicht aber die an Petrus. Erst im späteren Jahrhundert ... greift die römische Komposition auf Oberitalien über." Kollwitz hat auch sonst einige treffende Beobachtungen geliefert, etwa die der Übereinstimmung von *lex* und Lehre (S. 61).

S. 118, Z. 2.

Angesichts der genannten Parallele über Juda und Levi aus dem Jubiläenbuch wird man der letzteren Erklärung den Vorzug geben können.

S. 118, Anm. 40.

Zum Herdenvergleich cf. *Lib. Ant.* 17,4 (*similis facta est synagoga popu-*

lorum gregibus ovium); 19,9. Das Kreuz in der Hand des Petrus ist Zeichen des Triumphes, „den die Apostel in der Nachfolge Christi davongetragen haben" (vgl. dazu E. Schäfer, Die Heiligen mit dem Kreuz in der altchristlichen Kunst, *RQ* 44 [1936] 67–104, 102), bezeichnet daher die besondere Legitimierung durch Schicksalsgemeinschaft, wie man sie wohl in 1 Petr. 5,1 ausgedrückt fand, wie sie aber schon den an Petrus und die Zwölf gerichteten tadelnden Sprüchen der Evv. zugrundeliegt und wie sie besonders auch in der Art der angeblichen Kreuzigung Petri zum Ausdruck kommt. Ist das Kreuz vornehmlich Zeichen des Triumphes, so entspricht das besonders gut 1 Petr. 5,1.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 123–128; © *North-Holland Publishing Company*

EINE FALSCH VERSTANDENE LAKTANZ-STELLE (DE OPIFICIO DEI 19,10)

VON

WALTER KISSEL

Im laktanzischen Werk *De opificio dei* wird bereits in den frühesten Editionen mit grammatikalischem Kommentar im Satz 19,10: *Qui si delicatus ac tener in hac vita fuerit quam ratio eius exposcit, si virtute contempta desideriis se carnis addixerit, cadet et premetur in terram, si autem ut debet statum suum quem rectum sortitus est, prompte constanterque defenderit, si terrae quam calcare debet ac vincere non servierit, vitam merebitur sempiternam*, das erste *quam* von den Interpreten als Komparationspartikel verstanden. Dabei beschreitet ein Teil der Editoren den Weg, an passender Stelle durch Einfügung eines komparativen Adverbs, also Eingriff in den Text (*qui si delicatus magis ac tener*)[1] diesen Sinn herzustellen, ein anderer nimmt unter Verteidigung der einhelligen Überlieferung[2] die grammatische Erscheinung des *positivus pro comparativo* in Anspruch.[3] Dieses Textverständnis hat sich bis zur noch heute maßgebenden Ausgabe von S. Brandt[4] erhalten; die, soweit erkennbar, einzige Schrift, an der unsere Stelle anders wiedergegeben ist, die Übersetzung von A. Knappitsch,[5] ist über weite Teile eine recht freie Paraphrase oder aber der Versuch einer überdeutlich gezeichneten christlichen Inter-

[1] Z.B. *Lucii Coelii sive Caecilii Lactantii Firmiani opera omnia*, ed. Christophorus Cellarius (Leipzig 1698) 656.

[2] An unserer Stelle tritt die Handschriftengruppe HMS noch zu der von Cellarius herangezogenen Gruppe BPV hinzu (vgl. Brandt, CSEL 27,2, p. XIII).

[3] *Lucii Coelii sive Caecilii Lactantii Firmiani opera omnia*, rec. Johann Ludolf Bünemann (Leipzig 1739) 1216, Fußnote d. (dort Referat der Haltung früherer Ausgaben).

[4] *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, rec. Samuel Brandt-Georg Laubmann, pars II fasc. I, ed. Samuel Brandt, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XXVII (Wien 1893) 517, Sp. 2 (index verborum) ist unser *quam* unter *quam cum positivo* rubriziert. In diesem Verständnis folgen ihm Eberhard Heck, *V.Chr.* 23 (1969) 280, 26 und, soweit der Übersetzung zu entnehmen, M. Perrin in seiner demnächst in den Sources Chrétiennes erscheinenden Ausgabe von *Opif.* (Hinweis von E. Heck, dem das Manuskript vorliegt), während bei Antonie Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (Heidelberg 1960) 190 nicht erkennbar ist, wie sie den Satzteil auffaßt.

[5] *Gottes Schöpfung von L. C. F. Lactantius*, übers. v. Anton Knappitsch (Graz 1898) 59 = Bibliothek der Kirchenväter 36 (Kempten 1919) 283: „Wenn er in diesem Leben, das seine Natur erfordert, üppig und wollüstig gewesen ist ...“

pretation.[6] So ist unklar, ob diese Abweichung aufgrund wissenschaftlicher Überlegungen oder eigenwilligen Textverständnisses des Übersetzers zustandekam, andererseits muß man sich fragen, ob die allgemein anerkannte Deutung nicht zu leicht und unberechtigterweise den allgemeinen Konsens erhalten hat.

In seinem maßgebenden Aufsatz zur Komparation, publiziert 1879, schreibt Wölfflin[7]: „Besonders beliebt ist der Positiv vor quam ... bei den Afrikanern."[8] Dies ist durchaus richtig (bei Laktanz selbst lassen sich noch einige Stellen dazu finden[9]) und bedeutet für sich genommen eine Bestätigung des allgemeinen Verständnisses unseres Textes. Doch läßt sich weder aus den Belegen, die die Grammatiken ausweisen,[10] noch speziell aus dem Werk von Laktanz[11] eine Stelle zeigen, an der das Phänomen des *positivus pro comparativo* nicht zweifelsfrei nachzuweisen wäre. Diese Eindeutigkeit ist an unserer Stelle nicht gegeben, da, wie zu zeigen sein wird, *quam* hier durchaus von *delicatus ac tener* losgelöst und anders verstanden werden kann. Denn im vorliegenden Satz macht in Verbindung mit einer relativ weiten Sperrung der Adjektive und ihrer zugehörigen angeblichen Vergleichspartikel die betonte Zwischenstellung von *in hac vita*, das für *quam* allein schon grammatisch gesehen als einleuchtendes Bezugswort dienen kann, die Zusammengehörigkeit der beiden Satzglieder recht fraglich.[12]

Zu einem exakten Verständnis der Stelle ist weiter eine genaue Betrachtung der Valenzen der Wörter *tener* und *delicatus* unumgänglich.[13] Laktanz verwendet von beiden Adjektiven nur einmal[14] *delicatus* von Men-

---

[6] Vgl. zur Wiedergabe von *statum suum ... defenderit* an unserer Stelle die kritische Anmerkung von C.W(eyman), dem Herausgeber der Bibliothek der Kirchenväter, *ibid.* 283,1.

[7] Eduard Wölfflin, Lateinische und Romanische Komparation, in: *Ausgewählte Schriften* (Leipzig 1933) 126–192.

[8] *Ibid.* 181.

[9] Vgl. die unter *quam* im index verborum bei Brandt verzeichneten Stellen, wie z.B. *Div. inst.* 1,3,7; 2,7,1; 5,12,10; 6,18,14.

[10] Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik*, 2. Bd., Handbuch der Altertumswissenschaft 2. Abt., 2. Teil, 2. Bd. (München 1965) 169f. (s. auch die Stellen in der dort angegebenen Literatur).

[11] S.Anm. 9.

[12] Vulg. Matth. 18,9: *Bonum tibi est cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis* (vgl. Jülicher-Matzkow zur Stelle), wo in ähnlicher Weise Zwischenstellung von *vita* vorliegt, läßt sich hingegen aus logischen Gründen *quam* nur als Komparationspartikel verstehen.

[13] Vgl. zu *tener*: Egidio Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon* (Prati 1875) Tom. 6, 54f., zu *delicatus*: *Th.L.L.* V,1,443–445.

[14] Brandt, index verborum 411.

schen[15] und zwar eindeutig als äußerst negative Eigenschaft,[16] für *tener* stehen keine entsprechenden Parallelstellen zur Verfügung, doch ergibt sich für dieses Wort mit seinem großen Bedeutungsspektrum von äußerer Feinheit und Weichheit bis zu durch Weichheit bedingten Charakterfehlern an unserer Stelle durch seine enge Verbindung mit dem voranstehenden *delicatus* die Notwendigkeit, es genauso stark abwertend zu fassen. So stellt sich die berechtigte Frage, ob ein Kirchenschriftsteller wie Laktanz, der in einer bereits vorchristlich-platonistischen Tradition der Abwertung des Leiblichen[17] steht, die Eigenschaften der *teneritas* und der *deliciae* überhaupt einem Menschen innerhalb gewisser Grenzen zugestehen kann, innerhalb deren die *ratio* des Menschen sie sogar nicht nur zubilligen, sondern geradezu verlangen würde (... *ratio eius exposcit* ...) und deren Überschreiten erst verwerflich wäre. Die scharfe Formulierung *delicatus ac tener* kann sich nur auf die Sinnlichkeit der von kirchlicher und philosophischer Seite verdammten Fleischeslust beziehen, doch dürfte eine Definition der von Laktanz nach der bisherigen Auffassung des *quam* in einem gewissen Umfang geforderten oder – um *exposcit* hier nicht zu pressen – jedenfalls zugestandenen *teneritas* und *deliciae* schwerfallen. Wenn man bedenkt, daß für Laktanz der Mensch nach Gottes Willen aus Seele und Leib besteht,[18] diese Konstitution wohldurchdacht ist und eben diese Doppelnatur des Menschen Voraussetzung für seinen Heilsweg ist,[19] folgt daraus notwendigerweise, daß eine Charakterisierung der leiblichen Natur des Menschen, seiner „Fleischlichkeit", soweit Laktanz sie akzeptiert, mit peiorativen Termini wie *tener* und *delicatus* nicht intendiert sein kann.[20] In unserem Zusammenhang kann es sich also nicht um verschiedene Grade von *teneritas* und *deliciae* handeln, sondern um Eigenschaften, die Laktanz ablehnt, die somit nicht im grammatischen Sinne zu steigern sind; diese Überlegung spricht entschieden gegen die Auffassung des *quam* als Komparationspartikel.

Doch wie läßt sich das nun separierte *quam* mit dem jetzt allein noch als Beziehungswort zur Verfügung stehenden *vita* zu einer sinnvollen

---

[15] *Div. inst.* 3,17,5.

[16] Die Rubrizierung unserer Stelle unter der abgeschwächten Bedeutung *fastidiosus, elegans* im *Th.L.L.* V,1,444,46f. rührt wohl von dem Versuch her, *delicatus* hier steigerungsfähig zu machen.

[17] Vgl. die Einleitung *Opif.* 1,10–11.

[18] Die Schaffung des Menschen als Leib- und Geistwesen ist *Div. inst.* 7,5 erklärt, bes. §13ff.; zu dieser Doppelnaturigkeit Wlosok 216–218; die Vorstellung ist natürlich schon in *Opif.* angelegt, wo ja beide Bereiche nacheinander abgehandelt werden.

[19] Zu diesem Heilsweg nach *Opif.* Wlosok 184–192, vgl. aber auch 216ff.

[20] Laktanz nennt *Opif.* 12,15 die Zeugung ein *mirabile institutum dei*; er wendet sich lediglich 13,2 (und später *Div. inst.* 6,23) gegen den Mißbrauch dieser Einrichtung.

Texteinheit verschmelzen? Die Stelle wird erst klar verständlich, wenn man die augenscheinliche Kongruenz der rhetorisch wohldurchgestalteten vier *si*-Sätze in ihrer Abfolge in den Blick faßt. Die erste Hälfte des Satzes setzt sich mit verfehlter menschlicher Lebenshaltung und ihren Folgen (... *cadet et premetur in terram*) auseinander, wobei im ersten *si*-Satz eine falsche Einstellung absolut und in doppelter Ausmalung (*delicatus ac tener*), im zweiten eine aufgrund der Verachtung der dem Menschen zukommenden *virtus* (*virtute contempta*) zustandekommende Haltung verurteilt wird. Die zweite Satzhälfte beschäftigt sich positiv mit der für die Erringung des ewigen Lebens (*vitam merebitur sempiternam*) notwendigen Einstellung und gliedert sich wiederum in zwei *si*-Sätze, von denen der erste, wieder doppelt unterstrichen (*prompte constanterque*), absolut des Menschen Pflicht darstellt, der zweite zum gleichen Thema ein Unterlassen einer falschen Handlungsweise verlangt, wobei das Erstrebenswerte in abermaliger Unterordnung mitgeteilt ist. Ein Schema soll den eng teils parallel, teils chiastisch verwobenen Satzaufbau kurz verdeutlichen:

1. *si*-Satz: neg. Eigenschaft (2 Adjektive)
   si delicatus ac tener in hac vita fuerit quam ratio eius exposcit,
2. *si*-Satz: neg. Eigenschaft aus Verachtung einer pos.
   si virtute contempta desideriis se carnis addixerit,

} Untergang *cadet et premetur in terram*

3. *si*-Satz: pos. Eigenschaft (2 Adverbien)
   si autem ut debet statum suum quem rectum sortitus est, prompte constanterque defenderit,
4. *si*-Satz: pos. Eigenschaft aus Verachtung einer neg.
   si terrae quam calcare debet ac vincere non servierit,

} ew. Leben *vitam merebitur sempiternam.*

Deutlich hat dabei der parallele Aufbau den Vorrang. Für unseren Zweck mag es genügen, den ersten und dritten *si*-Satz näher zu betrachten. Beide behandeln die für die Wesenheit des Menschen wichtigsten Komponenten, die *vita* und den *status*. Die auffallende Parallelität der beiden *si*-Sätze legt nahe, auch ihre Teile ähnlich zu verstehen. Wie *statum suum, quem rectum sortitus est* unangefochten mit „seine Haltung, die er (ja schließlich doch) als aufrechte erlangt hat" wiedergegeben wird, so ist auch im ersten *si*-Satz *in hac vita, quam ratio eius exposcit* als „in seinem Leben, das (ja doch) seine *ratio* von ihm abfordert" zu verstehen.[21]

[21] Das *eius* an dieser Stelle statt des vielleicht zu erwartenden reflexiven Possessivums kann nicht als Gegenargument gegen diese Wiedergabe herangezogen werden, da der Gebrauch der Pronomen im Spätlatein allgemein freier ist (Leumann-Hofmann-Szantyr, 2. Bd., 175) und sich bei Laktanz selbst die Mißachtung der klassischen Regeln

Diese Deutung der Stelle 19,10 ist jedoch nicht nur aufgrund einer Betrachtung der äußeren Form und der inneren Sinngestaltung des Satzes der hergebrachten vorzuziehen, sondern sie bildet auch innerhalb des ganzen Kapitels einen bei weitem eindrucksvolleren und darum als gewollt erscheinenden Abschluß. Das folgende Kapitel 20 gehört, wie sogleich am Anfang die Anrede an Demetrianus, den Adressaten der ganzen Schrift, zeigt, nicht mehr zur fortlaufenden Darstellung, sondern bildet den Epilog des Werkes; hier wendet sich Laktanz noch einmal gegen seine alten Gegner, die Philosophen, verteidigt damit sein bisheriges Werk und kündigt ein noch größeres an, was ihn in den letzten Sätzen dazu bewegt, das Selbstverständnis seines eigenen Lebens zu berühren. Der Epilog läßt sich also völlig von dem unmittelbar vorher Gesagten lösen, der Satz 19,10 bildet die abschließende Exhortatio des Hauptteiles von *De op. dei.*[22]

An dieser Stelle ist es unerläßlich, auf die Zweckrichtung von *De op. dei* in seiner Gesamtheit zu blicken[23]: Laktanz versucht in diesem Werk, wie er bereits deutlich in der Einleitung aussagt, durch den Nachweis einer wohldurchdachten Schöpfung[24] und konkreten körperlichen Gestaltung des Menschen[25] die göttliche Providenz und aufgrund dieser unmittelbaren Abhängigkeit des Menschen in der Schöpfung seine Verpflichtung zum Gottesdienst im engeren Sinn des Wortes zu erweisen,[26] für deren standhafte Erfüllung der Lohn des ewigen Lebens winkt.[27] Voraussetzung für die *religio*, die Religionsverpflichtung, ist die himmlische Gabe der *sapientia* („Sie ist gleichsam das innere Vermögen, das dem Menschen zur Erfüllung seiner religiösen Verpflichtung verliehen ist"[28]), für ihre Erfüllung die *virtus*, die sich aus der Taufe herleitet.[29] So stellt sich als Extrakt des Werkes folgende Heilslinie dar (Schema nach Wlosok[30]):

sapientia	→	*religio*	→	*inmortalitas*
munus caeleste		*officium hominis*		*merces/praemium dei*

bei der Setzung der Pronomina an zahlreichen Stellen zeigen läßt (Brandt, index verborum 466, Sp. 1 s.v. *is pro pronomine reflexivo personali vel possessivo*).

[22] Wlosok 190: „Hier haben wir den Höhepunkt und das Endziel der Darstellung: die eschatologische Herrlichkeit des Menschen, der seiner Heilsbestimmung auf Erden nachgekommen ist."

[23] Das Folgende nach Wlosok 180–200.

[24] *Opif.* 2,1: *Dedit enim homini artifex ille noster ac parens deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos.*

[25] *Opif.* 8,1–3.

[26] *Opif.* 19,8: ... *ipsum hominem virtutis sacramento religavit.*

[27] *Opif.* 19,8–10.

[28] Wlosok 184.

[29] *Div. inst.* 5,19,34.

[30] Wlosok 191.

Doch ist eben, wie gezeigt, aus der Betrachtung der wohldurchdachten körperlichen Schöpfung des Menschen konkret die Gotteserkenntnis als Voraussetzung der Gottesverehrung möglich und von Laktanz zuvorderst intendiert: *vita* und *status* sind die Grundkomponenten, die dem Menschen durch seine *ratio* zu eigen sind. Aufbauend auf diesen erkannten Voraussetzungen werden in 19,10 der Weg, zu dem der Mensch auf Erden verpflichtet ist, und sein Ziel aufgezeigt: Bei einer Lebenswahl, die nicht mit seiner Bestimmung vereinbar ist, wird er untergehen, wenn er sich unter Ausübung seiner *virtus* ihrer würdig erweist, wird er das ewige Leben erhalten.[31] So spiegelt unser Satz in dieser konkreten Aussage die gesamte Heilslinie wieder.

Wie könnte es also zu Laktanz mit seinem überaus ernsten Anliegen passen, würde er in diesem letzten Satz darum rechten, daß *teneritas* nur im Übermaß von Übel, in Maßen durchaus berechtigt und sogar von der *ratio* gefordert sei? Hier bringt das bisherige Textverständnis an entscheidender Stelle eine gefährliche Relativierung des Gesagten mit sich, die die gesamte Schrift in ihrer symbuleutischen Tendenz unglaubwürdig machen würde. Beim Verständnis von *quam* als Relativpronomen stellt hingegen die Periode 19,10 in rhetorisch nicht zu überbietender Eindringlichkeit in einem einzigen Satz den Grundgedanken des ganzen Buches dar: Hier ruft Laktanz das lesende Publikum dazu auf, das irdische Leben im Hinblick auf das himmlische zu führen: *vita* und *status* sind dabei das Gut des Menschen auf Erden, deren Rein- und Aufrechterhaltung ein Hauptanliegen sein muß für den, der das ewige Leben erhalten will.

Eine Stelle wie die unsere kann durch philologische Betrachtung nicht mit absoluter Sicherheit und abschließend geklärt und wiedergegeben werden, da das Verständnis eines antiken Autors durch einen Menschen des 20. Jahrhunderts letzten Endes subjektiv und nicht allgemein nachzuvollziehen ist. Doch sollte uns bei der Lektüre der Werke der griechischen und römischen Antike die Erfahrung lehren, daß an exponierter Stelle eine tiefergreifende, universelle Deutung einer problematischen, vielleicht sogar unebenen Übersetzung vorzuziehen ist. Aufgrund solcher Überlegungen halten wir unsere aus der Betrachtung der Stellung der einzelnen Wörter, ihrer Bedeutungsinhalte, der Satzstruktur, der Sinngestaltung und des Kontextes sowie einer Berücksichtigung rhetorischer Elemente und der allgemeinen Tendenz der Schrift gewonnene Wiedergabe von *De op. dei* 19,10 für die tiefergreifende und daher richtige.

7 Stuttgart 1, Strohberg 49

[31] *Ibid.* 190.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 129–145; © *North-Holland Publishing Company*

DAS SECHSTE GEDICHT DES PAULINUS VON NOLA

VON

P. FLURY

Neben den drei Psalmparaphrasen (*Carm.* VII-IX in Hartels Ausgabe) behandelt auch das sechste Gedicht des Paulinus, das in der Ueberlieferung den Titel *Laus sancti Iohannis* trägt, einen biblischen Stoff. Während jene am Anfang einer neuen literarischen Gattung stehen, hält sich Paulinus hier an ein älteres Vorbild, nämlich an die Evangelienparaphrase des Iuvencus, der in seinem ersten Buch auch die Geschichte Johannes des Täufers, im wesentlichen nach dem Evangelisten Lukas, gestaltet hatte. Die Beziehung zu Iuvencus erschöpft sich freilich nicht in der Wahl des Stoffes, vielmehr lässt sich der Einfluss dieses Vorgängers bis in zahlreiche Einzelheiten hinein verfolgen. Darauf hat schon Manitius hingewiesen,[1] und wenig später hat Hartel im Index auctorum seiner Paulinusausgabe zu einigen Versen Parallelen bei Iuvencus notiert.[2] Die von diesen beiden Gelehrten verzeichneten Stellen lassen sich so leicht vermehren, dass es sich lohnen dürfte, diese Frage einmal näher zu untersuchen, zumal da neuerdings eine Beziehung zwischen den beiden Dichtern überhaupt bestritten wurde.[3] Der Einfachheit und Uebersichtlichkeit halber werde ich dabei so vorgehen, dass ich dem Aufbau des Paulinischen Gedichtes folge und jeweils die Parallelen bei Iuvencus hinzufüge.[4]

Paulinus beginnt mit einem klar gegliederten Prooemium (1–26). Dessen ersten Teil (1–8) bildet ein Gebet in der traditionellen dreiteiligen Form: 1–3 Anrufung der Trinität, 4–6 Prädikation in zwei Relativsätzen, 7-8 Bitte um Erfüllung des dichterischen Vorhabens. Der zweite Teil

[1] M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 270,1. Manitius führt Parallelen bei Iuvencus zu folgenden Versen an: 2.77.84.86.109.145.183.196.198f.229–235.

[2] Paulini Nolani *Carmina*, rec. G. Hartel, CSEL XXX (Wien 1894). Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert. Hartel bringt Parallelen zu den Versen 1.175.233. 237.299 bei, offenbar ohne Manitius benutzt zu haben.

[3] K. Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Hypomnemata 13 (Göttingen 1965) 26: „den Juvencus kennen beide (sc. Prudentius und Paulinus) nicht."

[4] Einfache Verszahlen im Text ohne nähere Angaben beziehen sich jeweils auf das sechste Gedicht des Paulinus.

(9–26) handelt von der Grösse der Aufgabe und der Unzulänglichkeit des Dichters. Doch der Himmel verschmäht auch geringes Lob nicht; ausserdem sind unserem Dichter die Propheten und Evangelisten (*sancti ... viri* 15) vorangegangen und haben den Stoff in Prosa gestaltet. So darf auch er es wagen, um den Leser zu erfreuen, diese Geschichte in Verse umzusetzen, denn auch für die poetische Form gibt es ein biblisches Vorbild, nämlich die Psalmen Davids (20–24). Dass an dieser Stelle Iuvencus nicht als Vorläufer genannt wird, darf uns nicht verwundern. Nach den ehrwürdigen Verfassern biblischer Schriften wäre ein einzelner Name aus jüngster Vergangenheit kaum am Platze, und eine ganze Reihe christlicher Autoren, die sich etwa jenen Alten gegenüberstellen liesse, gibt es für Paulinus noch nicht.

Zu Vers 1 *Summe pater rerum caelique aeterna potestas* verweist Hartel auf Iuvencus 1,16 *rerum pater unicus*. Im ganzen ist freilich dieser Vers gestaltet nach Vergil *Aen.* 10,18 *o pater, o hominum rerumque aeterna potestas*.[5] Aus diesem Vers, mit dem bei Vergil eine Rede der Venus zu Jupiter beginnt, hat Paulinus den Anfangsvers seines Gedichtes geformt. In Vers 2 ist *sanctorum gloria, Christe* nach Manitius' Beobachtung eine Weiterbildung von Iuvencus 2,134 *terrarum gloria Christus*. Das Versende von 14 *dixere prophetae | cuncta prius* etc. stimmt überein mit Iuvencus 1,678 *hoc ius dixere prophetae|*. Zu Vers 23 *nomen venerabile David* lässt sich neben Ovid *Ars* 3,407[6] auch vergleichen Iuvencus 1,540 *Solymaeve urbis venerabile nomen*. Vielleicht sollten durch solche Ausschmückungen die im Gewand des epischen Hexameters fremdklingenden biblischen Namen geadelt werden.

Mit Vers 27 beginnt dann der Hauptteil des Gedichtes, der Bericht von der Ankündigung und der Geburt des Johannes, von seinem Heranwachsen und Auftreten als Täufer. Dies alles wird in engem Anschluss an die Darstellung des Lukas erzählt. Wie bei Iuvencus werden zunächst nach Luk. 1,5–7 die Eltern genannt und charakterisiert. Während Iuvencus die Angaben über ihre Herkunft einfach weggelassen hat, formt sie Paulinus um, so dass sie auch dem römischen Leser etwas zu bedeuten haben. Bei Zacharias bleibt er im Allgemeinen: *Syria ... de gente sacerdos* (27), bei Elisabeth betont er ihre vornehme Abstammung: *prisca sanctorum stirpe virorum | progenita* (31f. für Luk. 1,5 *uxor illius de filiabus Aaron*). Dort,

[5] Vgl. M. Philipp, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola* (Diss. München 1904) 20.

[6] *Et erat venerabile nomen| vatibus* (von Hartel angeführt). Bei Paulinus derselbe Versschluss auch noch in *Carm.* 19,101 *abscondens venerabile nomen*.

wo Paulinus Elisabeths Unfruchtbarkeit erwähnt, fügt er geschickt den bei Lukas erst später erscheinenden Hinweis ein, dass dies als Makel galt (33): *quod in obprobrio matrum posuere priores* (Luk. 1,25 *opprobrium meum inter homines*). Den Schluss der Exposition bildet beim Evangelisten die einfache Feststellung *quod ... ambo processissent in diebus suis* (Luk. 1,7). Die Folgerung, die hier auf der Hand liegt, ergänzt Paulinus ausdrücklich (V.35 *spemque omnem sobolis transacta excluserat aetas*) wie es ähnlich schon Iuvencus getan hatte (1,9 *gratius ut donum iam desperantibus esset*).

Ausführlicher und lebendiger gestaltet als bei seinem Vorgänger ist bei Paulinus die Erscheinung des Engels im Tempel. Iuvencus hält sich in der Abfolge ganz an den Bibeltext (1,10–14):

Sed cum forte aditis arisque inferret odores
Zacharias, visus caelo descendere aperto
nuntius et soli iussas perferre loquellas
(Cetera nam foribus tunc plebs adstrata rogabat):
„Quem tibi ...

Die Parenthese von Vers 13, recht mühsam an das *soli* von Vers 12 angeknüpft, stört hier den Zusammenhang ganz empfindlich. Paulinus dagegen nimmt diesen Punkt vorweg und gewinnt so eine treffliche Einleitung (36): *forte sacrum sollemne deo plebs cuncta ferebat.* Wie bei Lukas ist auch bei ihm der Engel plötzlich und überraschend einfach da (39), erst dann wird sein Aussehen geschildert, das ihn als einen Himmelsboten ausweist (40f.). Das wirkt überzeugender als die eher matte Ausschmückung in Vers 11 bei Iuvencus.[7] Hingegen sind im Vokabular mehrere Uebereinstimmungen zu bemerken: Neben *forte* und *plebs*[8] wären noch *nuntius* (39 bzw. 1,12) für das biblische *angelus* und *ara* (39 bzw. 1,10) für *altare* bei Lukas zu nennen.

Es folgt das Gespräch des Engels mit Zacharias, das Paulinus in einer einzigen Rede zusammenfasst (43-83), indem er die zweifelnden Einwände des Zacharias (Luk. 1,18 bzw. Iuvencus 1,28–30) als Frage dem Engel selbst in den Mund legt (50f.):

Cur tamen addubitas, mortali tu quoque sensu,
omnia posse deum?

Dabei hat er diesen Hinweis auf die Skepsis des Zacharias auch gleich an seinen natürlichen Ort versetzt, nämlich unmittelbar hinter die Ankündi-

[7] Eine Variation zu Vergil *Aen.* 8,423 *caelo descendit ab alto.*
[8] Lukas hat *sorte*, bzw. *populus.*

gung von Elisabeths Schwangerschaft. Dieser Technik, kurze Antworten oder Fragen des Gesprächspartners in eine grössere Rede einzubauen und so den Dialog zu vereinfachen, begegnen wir bei Paulinus noch einmal, nämlich in der Verkündigung an Maria (116–131), die ebenfalls als eine einzige, durchgehende Rede des Engels gestaltet ist. (An der ersten Stelle ist vielleicht auch die Tendenz, die Zweifel des Zacharias möglichst nicht zu betonen, mit im Spiel.) Auch Iuvencus kennt übrigens dieses Mittel und verwendet es gelegentlich recht geschickt, um das bisweilen lebhafte Hin und Her biblischer Dialoge dem epischen Stil anzupassen.[9]

Stellen wir nun einmal die ersten Worte Gabriels in der biblischen Vorlage und den beiden poetischen Fassungen nebeneinander:

Ne timeas, Zacharia. (Luk. 1,13)
Quem tibi terribilis concussit corde pavorem
visus, eum laeti sermonis gratia placet. (Iuvenc. 1,14f.[10])
Accipe, caelesti domino dilecte sacerdos,
aeterni mandata dei. (Paul. 6,43f.[11])

Nur Iuvencus hat das *ne timeas* wiedergegeben, freilich in einer überaus umständlichen Weise.[12] Andererseits vermissen wir bei ihm die Anrede, wodurch sich, zusammen mit der merkwürdig verschrobenen Einleitung der direkten Rede, ein recht ungelenker Uebergang ergibt. Paulinus trifft den epischen Stil besser mit der umschreibenden Anrede des Zacharias und dem Imperativ am Anfang.[13] Auch in der Fortsetzung ist Paulinus bei der Umsetzung des biblischen Textes sehr sorgfältig zu Werke gegangen. Den Hinweis auf die Zweifel des Zacharias rückt er, wie bereits bemerkt, nach vorn. An die Beschwichtigung dieser Zweifel schliesst sich ungezwungen eine erste Charakterisierung des verheissenen Kindes an. Wenn der Dichter von ihm sagt, es werde schon als Knabe mit seinen geistigen Gaben den Vater übertreffen (53ff.), so könnte man erinnern an Iuvencus (1,278ff.), der die Weisheit des kleinen Jesus steigert, indem er sie dem Alter des Knaben vorauseilen lässt. Nach diesem Hinweis darauf, dass der verheissene Knabe menschliches Mass überschreiten wird, wundern wir uns nicht mehr darüber, dass seine Namengebung nicht im Belieben

[9] Man vergleiche z.B. Iuvencus 2,271 mit Joh. 4,15; 3,733 mit Matth. 21,41; 4,11 mit Matth. 22,21.

[10] Textgestaltung nach M. Petschenig, *B.ph.W.* 11 (1891) 139.

[11] V. 44 nach Iuvencus 1,38 *supremi mandata dei ... peregi.* Aehnlich auch Paulinus 6,198.15,245.

[12] Diese Umständlichkeit ist charakteristisch für Iuvencus. So gibt er etwa Matth. 28,5 *nolite timere vos* wieder durch 4,753 *vestra pavor nullus quatiens nunc corda fatiget.*

[13] Vgl. etwa *Aen.* 3,486f. *accipe et haec ..., puer,...*

des Vaters stehen wird (56ff.). So hat der Dichter nicht nur einen organischen Uebergang gefunden, sondern auch das spätere Geschehen nach der Geburt ist damit von Anfang an erklärt und begründet. Auch hier komponiert Paulinus umsichtiger als Iuvencus, der das Namengebot zwar mit Nachdruck, aber recht isoliert und abrupt an das Ende der Rede versetzt (1,26).

Breiter und mit kräftigeren Farben ausgeführt wird dann der Inhalt von Luk. 1,14–15; die Freude, die Johannes bringen wird, und seine Enthaltsamkeit vom Wein, welche nach Paulinus zugleich ein Zeichen der Reinheit von Schuld und Sünde ist (59–72). Bei dieser Gelegenheit ist auch ein Hinweis auf sein künftiges Wirken als Täufer eingeschoben (71). Aus den beiden folgenden Versen des Evangelisten dagegen (Luk. 1,16f.) benutzt Paulinus eigentlich nur den Vergleich mit Elias, der bei ihm volle acht Verse (73–80) einnimmt, während er bei Lukas nur gerade angedeutet ist und bei Iuvencus an dieser Stelle ganz fehlt. Dabei greift Paulinus auch zurück auf die Erzählung von Elias' wunderbarer Entrückung im Alten Testament, wie es Iuvencus vor ihm schon zweimal getan hatte (2,545f. und 3,265ff.). Ich setze diese vier Stellen zum Vergleich nebeneinander:

ecce currus igneus et equi ignei diviserunt utrumque et
ascendit Helias per turbinem in caelum. (IV Reg. 2,11)
Helias, quondam quem turbine missa corusco
flammipedum rapuit simulatio quadriiugorum. (Iuvenc. 2,545f.)
Heliam venisse iterum, quem praepete cursu
turbine caelesti quondam simulata quadrigis
astris inseruit rapidae vis fervida flammae. (Iuvenc. 3,265ff.)
igneus excelsum quem vexit ad aethera currus
flammantum rapido nisu glomeratus equorum. (Paul. 6,77f.)

Nicht nur der Einschub als Ganzes geht also auf das Vorbild des Iuvencus zurück, sondern auch die Variation des biblischen *equi ignei* durch *flammantum ... equorum*, ja selbst der Bau des Verses, der von Attribut und Substantiv eingerahmt wird, stimmt mit Iuvencus 2,546 überein.[14] Doch ist es bezeichnend, dass Paulinus die ausgefallene Diktion seines

[14] Dieser kunstvolle Versbau findet sich verhältnismässig oft bei Paulinus. Ich zählte im 6. Gedicht 11 Beispiele auf 330 Verse; das liegt etwa in der Mitte zwischen der Häufigkeit in der *Aeneis* und in Catulls Epyllion (vgl. Norden im Kommentar zur *Aeneis* Buch VI, S. 391f.). Auffallend ist dabei die Häufung in unserer Partie: V.65.67. 68.76.77 und 78 zeigen diese Form. Das Beispiel von V.76 *aeternam ... vitam* begegnet auch bei Iuvencus (2,650 und 4,811), der diesen Verstypus ebenfalls gerne verwendet; vgl. H. Widmann, *De Iuvenco carminis evangelici poeta et Vergili imitatore* (Diss. Breslau 1905) 69ff.

Vorgängers mit den schwerfälligen langen Wörtern[15] gemässigt hat, wie überhaupt seine Darstellung im Vergleich mit den überladenen Versen des Iuvencus fast schlicht wirkt.

Uebrigens dürfte auch der zweite Teil von Vers 75 *exosae qui mortis lege remissa / aeternam degit ... vitam*, aus Iuvencus stammen, wo wir in 3,35 in anderem Zusammenhang, aber auch mit Bezug auf den Täufer lesen: *leti quod lege remissus / tanta ut Iohannes virtutis dona teneret*. Die letzten drei Verse (81-83) dieser Rede entsprechen der Antwort des Engels auf die Zweifel des Zacharias (Luk. 1,19f.; Iuvenc. 1,32–41). Paulinus ist hier also viel kürzer als sein Vorgänger. Ausserdem schwächt er die klare Aussage des Evangelisten *eris tacens* ab zu einer allgemeinen Warnung: Wenn Zacharias zweifle, werde Gott ihn bestrafen. Das ist nicht etwa bloss eine Beschönigung, sondern dient vor allem der Vorbereitung auf die nächste Szene.

Vom Abgang des Engels hören wir beim Evangelisten nichts; auf Gabriels letzte Worte folgt dort sogleich die Erwähnung des wartenden Volks. Dieser plötzliche Uebergang ist natürlich dem epischen Stil wenig angemessen. Deshalb ergänzen beide Dichter einen oder zwei Abschlussverse in traditionellen Formen:

Haec ait et sese teneris inmiscuit auris. (Iuvenc. 1,42)
Haec ait et tenues elabitur ales in auras
fragrantemque sacro procul aera fundit odore. (Paul. 6,84f.)

Iuvencus hält sich dabei wieder einmal an ein vergilisches Vorbild. In einer ganz analogen Situation – Mercur hat dem schlafenden Aeneas eben die Mahnung zum Aufbruch überbracht – heisst es dort (*Aen.* 4,570): *sic fatus nocti se inmiscuit atrae*. Iuvencus ersetzt *sic fatus* durch eine andere vergilische Formel und das für seine Situation nicht passende *nocti ... atrae* durch die im Epos ebenfalls beliebte Verbindung *tenerae aurae*, wodurch freilich *inmiscuit* an Prägnanz verliert. Paulinus variert dann seinerseits die Formulierung des Iuvencus, indem er einen andern Vergilvers[16] heranzieht.

Wie wir gesehen haben, hat Paulinus bisher die Reaktionen des Zacharias auf die Botschaft des Engels nur gerade angedeutet: in der Frage Gabriels (50f.) und in der Mahnung von Vers 81ff. Erst jetzt, nachdem der Engel verschwunden ist, wendet sich der Dichter dem Menschen zu

[15] *Flammipes* ist ein Hapaxlegomenon. Die langen Wörter sind charakteristisch für den Stil des Iuvencus.

[16] *Aen.* 5,861 *ipse volans tenuis se sustulit ales ad auras* (Philipp a.O. 21).

und stellt dar, wie sich in ihm aus dem Erschrecken und der Verwirrung über das Gesehene und Gehörte die Zweifel regen (86–95). Gleich der Anfang erinnert an die entsprechende Stelle bei Iuvencus:

Diriguit trepida confusus mente *sacerdos.* (Paul. 6,86)
Olli confusa *respondit* mente *sacerdos.* (Iuvenc. 1,27)
Haec trepidans *vates.* (Iuvenc. 1,31)[17]

Auch in Vers 89f. *dimissus ... alto / nuntius e caelo* finden wir Anklänge an Iuvencus 1,16f. *me dimissum ... alto/ e caeli solio.* Im übrigen gestaltet Paulinus aber sehr selbständig, wobei die anaphorischen *dum*-Sätze (87.88.92.94) ein recht anschauliches Bild des Zweifelnden geben. Anders als bei Lukas und Iuvencus bildet nicht das hohe Alter der beiden Ehegatten die Ursache für Zacharias' Misstrauen. Es ist das demütige Bewusstsein seiner eigenen Schwäche und Niedrigkeit, das ihn hindert, den Verheissungen Gabriels Glauben zu schenken. Seine Zweifel kommen nicht aus Unglauben, sondern sozusagen aus allzu demutsvoll-gläubiger Haltung: *infidum facit ipsa fides* (94).

Die folgenden Verse (96–100) beschreiben das Verstummen des Zacharias, das hier als Ueberraschung wirkt, da ja der Engel nur ganz allgemein von einer drohenden Strafe gesprochen hatte. Sehr geschickt hat Paulinus dabei die Begegnung mit dem wartenden Volk (Luk. 1,21f. Iuvenc. 1,43–46) gestrafft und in die übrige Beschreibung eingeordnet (99f.):

dumque cupit narrare suae miracula plebi
conatus frustra defixo obmutuit ore.

Paulinus konzentriert sich ganz auf das Erlebnis des Zacharias. So streicht er auch die nebensächliche Angabe, dass der Priester noch seine Dienstzeit erfüllt habe, und spricht dafür von der Stimmung des Heimkehrenden, wovon wir beim Evangelisten nichts erfahren: Reue und Trauer darüber, dass er sich nicht mitteilen kann, bewegen ihn (101f.).[18] Eine Erweiterung mit ähnlicher Tendenz finden wir schon bei Iuvencus an der entsprechenden Stelle (1,48): Dort erleichtert dem Zacharias die Freude über das Verheissene den Verlust der Sprache. Auch in den anschliessenden Versen über Elisabeths Schwangerschaft findet sich ein leichter Anklang an Iuvencus:

et venit *effeto* munus *iuvenile sub aevo.* (Paul. 6,107)
nec dilata diu venerunt munera *prolis.* (Iuvenc. 1,49)

[17] Vgl. ausserdem Prud. *Apoth.* 617 *diriguit trepidans.*

[18] Zu V.101 *versatque inclusa mente dolorem* vgl. Stat. *Theb.* 1,249 *versans inopinum corde dolorem.*

Die nächste grosse Szene bildet die Verkündigung an Maria, obwohl diese Episode ja nicht unmittelbar zum Thema des Gedichtes gehört, wie es im Titel und im Prooemium festgehalten ist. Wie schon sein Vorgänger macht auch Paulinus die innere Verbindung der beiden Szenen mit dem Engel, die beim Evangelisten nicht ausgesprochen wird, explizit:

Inde aliud sanctus Gabriel, qui nuntius idem
Zachariae fuerat, multo maiora *volutans*
ad Mariam molitur iter. (108ff.)

Vergleiche Iuvencus 1,52f.:

Tunc maiora *dehinc* idem *mandata minister*
detulit ad Mariae dimissus virginis aures.

Die konkreten Ortsangaben des Evangelisten, vor allem die meisten Eigennamen lässt Paulinus wie Iuvencus weg und zeichnet dafür das Bild der reinen Jungfrau. In beidem folgt er seinem Vorgänger, von dem er auch Einzelheiten übernimmt, vgl. Vers 111f.

mundi paritura salutem
virgo inlibatum servabat casta *pudorem*

mit Iuvencus 1,58 (s.u.) und 1,55f.

abdita virgineis caste *pubescere tectis*
et servare *diem iussis permissa parentum.*

Es folgt die eigentliche Einleitung des Gesprächs, bei Iuvencus in einem einzigen Vers (1,57): *ad quam tranquillum sermonem nuntius infit.*[19] Das Attribut *tranquillus* wirkt etwas überraschend, wenn man an die fast hymnische Anrede denkt, die bei Lukas dann folgt: *ave gratia plena. Dominus tecum: benedicta tu in mulieribus.* Auch diese Töne hat Iuvencus ganz gedämpft (1,58f.):

Salve, progenie terras iutura salubri,
desine conspectu mentem turbare verendo.

Zwar erreicht er so eine Vereinfachung des Dialoges – der Unterbruch von Luk. 1,29: *quae cum audisset, turbata est in sermone eius et cogitabat eqs.* fällt bei ihm weg – aber die Szene verliert doch viel von ihrer Wirkung. Auch Paulinus vereinfacht den Dialog; er fasst sogar das ganze Gespräch in einer einzigen Rede des Engels (116–131) zusammen.[20] Dennoch wirkt

[19] Das archaische *infit* (in der typischen Stellung am Versende) hat Iuvencus wie andere spätlateinische Epiker aus dem Formelschatz des klassischen Epos übernommen. Ganz unklassisch und singulär ist hingegen seine Verbindung mit einem substantivischen Akkusativobjekt, vgl. *ThLL* VII 1,1447,77f.

[20] Marias Frage: *quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* verwandelt er geschickt in eine Erklärung Gabriels (V.120ff.).

die Szene bei ihm lebendiger. Schon in der Einleitung stellt er den Gegensatz zwischen der himmlischen Erscheinung Gabriels und der demütigen Haltung Marias heraus und schildert die Begegnung mit Farben, die uns unwillkürlich an spätere Darstellungen der Verkündigung in der Malerei erinnern (113ff.):[21]

Cui postquam insignis caelesti forma decore
constitit ante oculos, vultus demissa pudicos[22]
tinxit suffuso rutilantes sanguine malas.

Darauf erklingt dann mit kräftigen Tönen der Gruss der Engels (116–120),[23] während das Motiv von Marias Erschrecken, in der Einleitung ganz sachte angedeutet, erst am Ende der Rede wieder erscheint (128f.): *inperturbatos tantarum in praemia laudum / tolle animos.* Wieder gewinnen wir den Eindruck, Paulinus habe Ansätze seines Vorgängers aufgenommen, bewege sich aber freier und gewandter in der Komposition und Gestaltung. Auch der Abschluss dieser Szene ist bei ihm eleganter als bei Iuvencus, dessen Abschlussvers mit der Rede gar nicht verknüpft ist. Dabei halten sich beide Dichter an vergilische Vorbilder. Iuvencus (1,79): *nuntius abscedens vacuis se condidit auris* variert den Abschlussvers *Aen.* 2,621 *dixerat et spissis noctis se condidit umbris.* Wie wir schon oben bei 1,42 beobachteten, wird das situationsgebundene Element des Vergilverses (*spissis noctis ... umbris*) ersetzt durch eine passendere epische Formel.[24] Zur Fassung des Paulinus (132f.):

Dixerat, et visus pariter terrasque reliquit
adsuetumque sibi facili petit aethera nisu

vergleicht Hartel *Aen.* 4,276ff.

In einem kurzen Zwischenstück (134–138), das weder bei Lukas noch bei Iuvencus eine Parallele hat, erzählt Paulinus nun, wie sich die Verheissung auch bei Maria erfüllt. Dadurch wird natürlich die Parallele zu Elisabeth unterstrichen, aber zugleich auch der Gegensatz zwischen Zacharias' und Marias Verhalten aufgezeigt, wenn bei ihr betont wird, dass sie den Worten des Engels bereitwillig Glauben schenkt (*creditque puella / protinus* 134f., *prompta fides* 136; vgl. später V.143 *auscultat nato*

[21] Hingegen zeigen die ältesten bildlichen Darstellungen der Verkündigung (z.B. in den Priscillakatakomben oder die Mosaiken am Triumphbogen von S. Maria Maggiore, die nur wenig jünger als Paulinus sind) Maria jeweils auf einer Kathedra thronend.

[22] Die erste Vershälfte nach Ovid *Epist.* 15,61; die zweite nach Vergil *Aen.* 1,561.

[23] Zu V.119 *magno lecta deo* vgl. Iuvencus 1,69 *lectissima virgo.*

[24] *Vacuae aurae* z.B. *Aen.* 12,592.

genitrix, vis tanta fidei). Wieder stellt Paulinus verborgene Beziehungen im Text des Evangeliums deutlicher heraus.

Bei Lukas wird die nächste Episode ohne Ueberleitung oder nähere Begründung angeschlossen:[25] Maria geht nach Judäa und besucht Elisabeth; als sie in deren Haus tritt und ihre Verwandte begrüsst, regt sich in jener das ungeborene Kind, sie wird vom heiligen Geist erfüllt und beginnt, Maria zu preisen (Luk. 1,39–42). Iuvencus hält sich inhaltlich wie fast immer eng an den Text des Evangeliums, Paulinus hingegen bringt einige charakteristische Aenderungen und Umstellungen an: Der ungeborene Jesus ist es, der Maria antreibt, ihre Verwandte zu besuchen (139–144); zugleich regt sich der ungeborene Johannes im Leib der Elisabeth, diese erblickt Maria von weitem und eilt ihr entgegen (144–150). Der Dichter hat also das Motiv von Luk. 1,41 verdoppelt[26] und an den Anfang gerückt, so dass das ganze Geschehen stärker als beim Evangelisten den Charakter eines Wunders erhält. Diese Tendenz wird unterstrichen durch den Lichtglanz, der Maria umstrahlt,[27] und durch das Fehlen der konkreten Situationsangaben des Evangelisten. Paulinus erzählt nicht ein geschichtliches Ereignis, sondern eine wunderbare Begebenheit von symbolischer Bedeutung. So ist es auch nicht Maria, die ankommende, die als erste grüsst, sondern Elisabeth, die an Würde geringere, beginnt gleich mit dem Gruss und Lobpreis der Gottesmutter. Interessant ist ein Vergleich ihrer ersten Worte in den drei Versionen:

Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui. (Luk. 1,42)
Felix o femina, salve,
felicem gestans uteri sinuamine fetum. (Iuvenc. 1,86f.)
Salve, o mater, ait, domini, salve, pia virgo. (Paul. 6,151)

Wie überall ersetzt Iuvencus auch hier das christlich geprägte *benedicere* durch ein neutraleres Wort und fügt dafür den klassischen Gruss *salve* ein. Paulinus übernimmt das *salve* und verzichtet ganz auf *benedicta*, obwohl er anderswo *benedicere* und *benedictio* ohne Scheu verwendet. Das zweite Kolon des Lukas ersetzt er durch eine zweite Anrede Marias, die so Mutter und Jungfrau zugleich genannt wird.[28] Auch die nächsten

[25] Allerdings wird dort die Szene vorbereitet durch den Hinweis Gabriels, dass auch Elisabeth schwanger sei (Luk. 1,36). Paulinus hat dies gestrichen; der Glaube Marias braucht nach seiner Darstellung keine derartige Stütze.

[26] Diese Verdoppelung kommt auch in einer einzelnen Formulierung zum Ausdruck: *edita necdum* 139 – *necdum genitus* 146.

[27] V.148f. *illa ubi concepto fulgentem lumine longe conspexit.* In anderm Zusammenhang sagt Iuvencus (2,110) *illum ubi tendentem longe respexit Iesus* (nach *Aen.* 6,684).

[28] Zur verdoppelten Anrede an sich vgl. etwa *Aen.* 5,80f.

Verse (152–154) kreisen um das geheimnisvolle Wunder des Erlösungsgeschehens. Der zweite Teil der kurzen Rede (155–160) geht dann aus von Luk. 1,43 *unde hoc mihi ut veniat mater domini mei ad me?* In dieser Ehre, die Elisabeth nicht verdient hat (*non meritae* V.155), wird schon die gnädige Hinwendung des Erlösers zur Menschheit vorweggenommen. Auf diese hintergründige Bedeutung der Begegnung weist der letzte Vers ausdrücklich hin (160):

praestet et hunc genitus quem praestitit ante favorem.

Damit ist offenbar für Paulinus das Wesentliche an dieser Geschichte gesagt. So lässt er die Antwort Marias, d.h. das ganze *Magnificat* weg und schliesst die Szene mit zwei Versen, die noch einmal Elisabeths Verehrung zum Ausdruck bringen: Sie umarmt Maria[29] und küsst ihren Leib (161f.). Paulinus gestaltet hier also sehr selbständig, nur in Einzelheiten lassen sich Anklänge an Iuvencus finden: Zu Vers 145 *et* inplevit divino *pectora sensu* vergleicht Manitius Iuvencus 1,85 divinae *vocis* conpleta *est flamine sancto*; und die Verse 156ff.

Cur gloria caeli
in nostros delata lares *et vilia* tecta
obscuris tantum lumen *penetralibus infert?*

erinnern entfernt an Iuvencus 1,88f.:

Unde meam tanto *voluit deus aequus honore*[30]
*in*lustrare domum?

Die Verse 163–172 bei Paulinus bringen dann einen Exkurs: der Dichter ermahnt die Juden, sich jetzt endlich durch das Wunder dieser Begegnung (die nach Paulinus' Darstellung ja zugleich ein Sinnbild der in Christus erschienenen Erlösung ist) bekehren zu lassen, wenn sie schon ihren eigenen Propheten keinen Glauben schenken wollten. Der wunderbare Ablauf und die hintergründige Bedeutung der Heimsuchung wird hier noch einmal angedeutet.

Nach dieser Abschweifung kehrt Paulinus zu seinem eigentlichen Thema zurück und erzählt Geburt und Taufe des Johannes. Bei Lukas läuft diese Szene in folgenden Schritten ab: Nach der Geburt erscheinen Nachbarn

[29] Bei Lukas heisst es bloss *et salutavit Elisabeth*. Hingegen erscheint die Umarmung der beiden Frauen auf bildlichen Darstellungen der Heimsuchung. Nach den Angaben der ikonographischen Handbücher ist dieser Typus allerdings erst etwa um 600 zu belegen. Als älteste Beispiele werden die Ampullen von Monza und die Maximilianskathedra in Ravenna genannt.

[30] Den Begriff *honos* verwendet auch Paulinus in V.156.

und Verwandte und bezeugen ihre Freude. Am achten Tag sodann kommen sie von neuem zur Beschneidung zusammen und wollen dem Kind den Namen seines Vaters geben. Doch Elisabeth erhebt Einspruch und nennt den neuen Namen, worauf die Gäste ihrer Verwunderung Ausdruck geben und den Vater selbst zu befragen versuchen. Schon Iuvencus vereinfacht diesen Ablauf. Dadurch, dass er die Beschneidung nicht erwähnt, kann er die beiden Szenen zu einer einzigen zusammenziehen. Die Verwunderung der Gäste (Luk. 1,61), die einen dialogischen Einschub erfordert hätte, lässt er weg. Paulinus übernimmt diese Vereinfachungen; aber er bleibt nicht dabei stehen, sondern erreicht durch einige zusätzliche Aenderungen einen klaren und folgerichtigen Aufbau der ganzen Szene: Die Verwandten kommen herbei, um den Knaben zu taufen, wobei sie unter seinen Vorfahren nach einem passenden Namen suchen (183ff.). Noch ist kein Entscheid gefallen, kein Name direkt genannt, da greift die Mutter ein (186f.). Sie weiss durch das Kind Bescheid über das göttliche Gebot – noch einmal verwendet Paulinus dieses Motiv, während Lukas nichts darüber aussagt, wie Elisabeth zu ihrem Wissen kam – und bestreitet den Verwandten das Recht, den Namen zu bestimmen. Man befragt also den Vater, der schliesslich den Namen aufzeichnet (188–191); erst jetzt fällt das Wort *Iohannes*, betont ans Ende des letzten Verses gerückt. Die Erzählung ist deutlich auf diese wirkungsvolle Klimax hin angelegt und klingt dann aus mit der Verwunderung der Verwandten über diesen ungewohnten Namen (192f.). Im Einzelnen lassen sich wieder manche Entlehnungen aus Iuvencus feststellen. Schon die Einleitung des Abschnittes klingt ähnlich:

Iamque aderat tempus (Iuvenc. 1,105)
Iamque adeo exacto ... tempore (Paul. 6,179f.)

Dann verwenden beide für das biblische *vicini et cognati* das zusammenfassende *propinqui* (183 bzw. 1,108). Weiter ist zu vergleichen Vers 184f. *ut puero ...* aptent *... vocabula* mit Iuvencus 1,182 *nomenque* aptare *necesse est*; Vers 187 caelestis iussi *per natum conscia mater* mit Iuvencus 1,60f. *tua concipient* caelesti *viscera* iussu/ *natum*; Vers 188f. *ergo* placet *dudum praeclusa voce silentem* / consuluisse *patrem* mit Iuvencus 1,111f. placuit *muti tunc iussa parentis* consulere.

Das entscheidende Ereignis des nächsten Abschnittes – Zacharias erhält die Sprache wieder (*apertum est autem illico os eius*) – lautet bei Iuvencus (1,114): *inplicitam solvit per verba sonantia linguam* und danach bei Paulinus (196): *solvuntur vinctae laxata repagula linguae.* Sonst ist dieser Teil bei Paulinus sehr kurz ausgefallen, da er wie schon das *Magnificat*

auch den ganzen Lobpreis des Zacharias weglässt und dessen Inhalt nur ganz vage andeutet (197f.):

proditque propinquis
tecta diu mandata dei spondetque futura.[31]

Statt dessen fügt er hier, am Ende der Geburtsgeschichte, zwei eigene Gedanken hinzu. Der erste ist ein nochmaliger Hinweis auf den wunderbaren, übernatürlichen Charakter dieser Geburt (200f.):

quem domini iussis naturae lege remissa[32]
insolito exortu nasci potuisse videret.

Der zweite ist ein eigentliches *Fabula docet* (202ff.): Zacharias wird zum Beispiel für den Unglauben, der bestraft wird und für die Gnade, die den Christen hoffen lässt.

Wie nun Johannes heranwächst, wie er durch seinen Vater und die heiligen Schriften unterrichtet wird und schliesslich in die Einsamkeit geht, um sich dort auf seine künftige Tätigkeit vorzubereiten (205–228), das alles wird bei Paulinus viel ausführlicher erzählt als bei Lukas (1,80) und Iuvencus (1,130–132). So finden sich hier nur wenige Imitationen des Vorgängers: In Anlehnung an Luk. 2,40 sagt Iuvencus vom jungen Jesus (1,279) *praecurrens aevum sapientia praeveniebat.* Paulinus überträgt das auf Johannes (220):[33] *nam mens plena deo tardos praevenerat annos.* Ausserdem dürfte V.216 *quae teneram* firmarent *cetera* mentem geprägt sein nach Iuvencus 2,152 *stabili* firmavit *robore* mentem. Paulinus wiederholt übrigens diese Verbindung in V.255 *invictam* firmans *per talia* mentem.[34]

Näher an seinen Vorgänger hält er sich dann bei der Beschreibung des Lebens in der Wüste (229–235). Wie jener ergänzt er die bei Lukas fehlenden Einzelheiten über Kleidung und Nahrung des Täufers aus Matthäus oder Markus, wobei er einen Vers fast wörtlich aus Iuvencus übernimmt:

Praebebant victum facilem[35] *silvestria mella* (Paul. 6,233)
et tenuem victum praebent silvestria mella (Iuvenc. 1,325)

---

[31] Zu *mandata dei* vgl. Anm. 11; *spondet ... futura* ist vielleicht eine Poetisierung des biblischen *prophetavit* (Luk. 1,67), vgl. Iuvencus 1,116 *canit venturi conscia dicta.*

[32] Zu *domini iussis* vgl. V.187 (s.o.) und Iuvencus 4,30 *legibus et iussis domini*, zum Versende Iuvencus 3,35 (s.o.S. 134).

[33] Vgl. das ähnliche Verfahren bei V.139ff. (s.o.S. 138).

[34] Vgl. bei Paulinus auch noch V.175 *ut possim* firmato robore *quondam ... agitare quadrigas*, wo Hartel auf Iuvencus 1,719 *torrentumque minas* firmato robore *vincat* verweist.

[35] *Victum facilem* wohl nach Vergil *Georg.* 2,460; es findet sich auch bei Iuvencus 1,631. Andererseits hat Paulinus *tenuis victus* in *Carm.* 5,66.

Wie Iuvencus lässt er die weniger edlen Heuschrecken weg, ergänzt aber dafür anderes: Früchte, Kräuter und Wasser (234f.). Auch die Bezeichnung *saetae cameli* hat er mit dem Vorgänger gemeinsam (229 bzw. 1,323). Er fügt nun allerdings auch eine Begründung für dieses asketische Leben des Täufers hinzu (230f.):

contra luxuriem molles duraret ut artus
arceretque graves conpuncto corpore somnos

und knüpft dann an das Lob dieses reinen Lebens (236–239[36]) einen Vergleich: Ebenso lebten die ersten Menschen im Paradiese, bevor der Sündenfall das Böse unter die Menschen brachte (240–246[37]). Mit einem neuen Preis des Johannes als einem Vorbild für christliche Lebensführung in Reinheit und Selbstzüchtigung (247–254) kehrt der Dichter zur Erzählung zurück.

Bei Lukas beginnt das dritte Kapitel mit einer exakten, geradezu umständlichen Zeitbestimmung für das Ereignis, das dann in Vers 2 berichtet wird, die Berufung des Johannes: *factum est verbum Domini super Ioannem, filium Zachariae, in deserto.* Schon Iuvencus verändert die Zeitbestimmung, indem er die geschichtlichen Daten und Namen ersetzt durch eine heilsgeschichtliche Einordnung des Geschehens: Das Auftreten des Täufers ist die Erfüllung alttestamentlicher Verheissungen (1,307f.). Die Berufung durch eine göttliche Stimme lässt er weg und beginnt einfach mit dem Wirken des Johannes. Bei Paulinus ist die Zeitbestimmung noch weniger geschichtlich geprägt, vielmehr ganz auf Johannes' Person bezogen: Sobald seine äussere und innere Vorbereitung abgeschlossen ist, erfolgt die Berufung durch eine himlische Stimme (255–257). Diese Berufung, bei Lukas nur gerade angedeutet, weitet Paulinus zu einer längeren Rede aus (258–267). Darin wird nicht nur die Tätigkeit des Täufers im einzelnen festgelegt (261–264), sondern auch ihre Bedeutung für den Getauften hervorgehoben; wer die Taufe gläubig annimmt und sein Leben ändert, wird gerettet (264–267). Nachdem so in der Berufungsrede Wesentliches vorweggenommen ist, kann der eigentliche Bericht über

---

[36] Zum Ende von V.237 *sacrae ad penetralia mentis* verweist Hartel auf Iuvencus 4,43 *iustae penetralia mentis*. Nun finden sich solche Verbindungen (auch *penetralia cordis*) mehrmals bei Iuvencus, aber sie sind in der ganzen spätlateinischen Dichtung verbreitet und kommen auch in Prosa vor. Ausgangspunkt ist wohl Statius *Silv.* 3,5,56 *animi penetralibus imis* gewesen.

[37] Die Formulierungen scheinen zum Teil angeregt durch Euanders Schilderung des goldenen Zeitalters bei Vergil. Vgl. V.240ff. mit *Aen.* 8,325ff., ausserdem V.242 *malesuada voluptas* mit *Aen.* 6,276 *malesuada Fames.*

die Tätigkeit des Täufers dann sehr knapp gehalten werden (268–275). Hier wird deutlich, dass Paulinus die johanneische Taufe von der späteren christlichen Taufe her sieht und wertet. So lässt er auch die den Evangelisten wichtige, für den Dichter hingegen, der Johannes verherrlichen will, eher unbequeme Unterscheidung zwischen der Wassertaufe des Johannes und der Geisttaufe Jesu weg, während sie Iuvencus, der sich enger an die biblische Vorlage hält, übernommen hat.[38]

An diese Darstellung knüpft Paulinus einen Exkurs über die verschiedenen Stufen, auf denen sich dem Menschen die göttliche Gnade erweist (276–302): Zunächst gibt Gott dem Menschen die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen (279); dann leitet er ihn durch das Gesetz, welches den Guten Belohnung, den Bösen hingegen Bestrafung verheisst (280f.). Wer sich dadurch nicht helfen liess, der findet in der Taufe die Möglichkeit zur Umkehr (282–285). Da wir Menschen aber auch nach der Taufe immer wieder sündig werden, ist die Gnade damit nicht erschöpft, sondern die Möglichkeit zur reuigen Umkehr besteht fortwährend (286–290). Der zweite Teil dieses Exkurses besteht dann in einem Lob des gnädigen Gottes, zu dem sich der Dichter freilich zu schwach fühlt.

In dieser ganzen Partie (seit V.255) bewegt sich der Dichter sehr frei gegenüber der biblischen Vorlage. Deshalb überrascht es uns nicht, dass wir hier nur wenige, meistens eher äusserliche, z.T. auch fragliche Anklänge an Iuvencus finden. Der Anfang von Vers 262 *hic* quicumque hominum ... *paenitet* erinnert an Iuvencus 2,623 *sed* quicumque hominum *fuerit ... error*. Das Ende von Vers 271 *infunditque novam credentum in* corda salutem begegnet ähnlich bei Iuvencus 2,560 *humili dulcem largitur* corde salutem. Mit Vers 281 *proponis ... praemia iustis* lässt sich vergleichen Iuvencus 4,184 *iustis sua praemia servans*. Zu der Verbindung *inmensum ... profundum* (299) notierte Hartel als Vorbild Iuvencus 3,234 *maris inmenso ... profundo*, aber sie kommt auch schon früher vor.[39]

Im Vers 303 greift Paulinus sein Thema wieder auf und beschliesst das Gedicht mit einem hymnischen Preis des Johannes, der vor langer Zeit schon von Jesaja angekündigt worden ist (307–314, nach Luk. 3,4–6) und der nach Christi eigenem Zeugnis höher als alle Propheten der Vergangenheit steht (322–327, nach Matth. 11,11). Noch einmal wird hier die Gestalt

[38] Vgl. V.304 *renoves puras abluto corpore mentes* mit Iuvencus 1,337f. *nunc ego praeteritas maculas in flumine puro/abluere institui* und 1,340 *abluet ille hominis sancto spiramine mentem*.

[39] Ovid *Epist.* 5,61; Seneca *Benef.* 7,2,6.

des Täufers in den Zusammenhang der Heilsgeschichte hineingestellt und zugleich das Verhältnis zu Christus, die Unterordnung als Vorläufer des Gottessohnes geklärt (309ff.). Dieser Schlussabschnitt enthält wiederum einige Anklänge an Iuvencus. Der Anfang von Vers 308 *deus ore locutus* / Isaiae vatis stimmt überein mit der entsprechenden Stelle bei Iuvencus (1,313) Esaias vates *cecinit*.[40] Im eigentlichen Jesajazitat hält sich Paulinus recht eng an die biblische Vorlage, im Wortschatz sogar enger als Iuvencus, wobei er aber durch zahlreiche Epitheta die Antithesen farbiger gestaltet. Hingegen hat Paulinus konsequent die Verbformen verändert; aus der 2. Plural des Imperativs wird eine 3. Singular des Futurums, das heisst das Wort, das bei Jesaja eine Aufforderung an das ganze Volk und eine allgemeine Verheissung gewesen war, wird von Paulinus auch äusserlich umgeformt zu einer Voraussage, die ganz klar auf den kommenden Wegbereiter Christi zielt. Auch in solchen Kleinigkeiten zeigt sich die freiere und konsequentere Gestaltungsweise des Paulinus. Bemerkenswert ist, dass bei beiden Dichtern die zwei Glieder von Jesaia 40,4a (Berg und Tal) umgestellt sind. Auch verwenden beide *subsidere* als Wiedergabe des biblischen *humiliare*.[41] Das alliterierende Versende von 320 *prima tibi dandae veniae permissa potestas* führt Hartel mit Recht auf Vergil *Aen.* 9,97 zurück. Immerhin sei vermerkt, dass auch Iuvencus dieses Kolon aus Vergil übernimmt (2,40). Zu V.329 *cunctos saeclorum ex ordine tractus*/ *pervidet* endlich kann man vergleichen Iuvencus 1,489 *fiant digesto ex ordine saecli.*

Fassen wir nun die Ergebnisse des notgedrungen recht langwierig gewordenen Vergleichs zusammen: Auch wenn natürlich nicht alle Stellen für sich allein genommen überzeugend und beweiskräftig sind, so zeigt doch schon die grosse Zahl der vergleichbaren Formulierungen und Motive,[42] dass Paulinus seinen Vorgänger gekannt hat und von ihm beeinflusst worden ist. Doch bemerkenswerter als die Zahl der Anklänge ist die Art dieser Imitationen in den nicht seltenen Fällen, wo der jüngere Dichter offenkundig in eine Art künstlerischen Wettstreit mit seinem

[40] Sachlich ist diese Einleitung nur bei Iuvencus ganz genau, denn bei Paulinus stammt der erste Vers des Zitates (309) nicht aus Jesaia sondern aus Maleachi 3,1. Wahrscheinlich hat er die Vermengung der beiden Zitate und die unpräzise Bezeichnung in der Einleitung aus der Parallelstelle Markus 1,2 übernommen.

[41] *Subsidere montes ... faciet* 311, bzw. *subsident colles* Iuvencus 1,317.

[42] Zwei kleinere Uebereinstimmungen seien hier noch nachgetragen: Beide Dichter bezeichnen die Geburt des Johannes als ein *miraculum* (V.99 bzw. 1,75), und beide verwenden *suboles* zur Poetisierung des biblischen *filius* (V.35 bzw. 1,8).

Vorgänger eintritt. Bemerkenswert scheint mir dies vor allem deshalb, weil sich sonst die Nachwirkung des Iuvencus in der spätlateinischen Dichtung – von der Form des Gesamtwerkes einmal abgesehen – zur Hauptsache beschränkt auf die Verwendung von geprägten Versteilen, die dann vielfach in ganz anderen Zusammenhängen erscheinen. Hier finden wir hingegen einmal innerhalb der christlichen Dichtung ein Beispiel jener Imitatio, die uns vertraut ist aus der klassischen Zeit der lateinischen Dichtung oder auch aus der Nachahmung klassischer Vorbilder durch christliche Dichter.

Deutlich geworden ist wohl auch das Andere, dass Paulinus seinen Vorgänger in der sprachlichen Gestaltung und in der Komposition übertrifft. Mehr als einmal sind Ansätze des Iuvencus erst bei Paulinus konsequent durchgeführt, der manche formalen Probleme mit erstaunlicher Gewandtheit gelöst hat. Er steht auch dem biblischen Text mit grösserer Freiheit gegenüber und dringt wesentlich tiefer in der gedanklichen Aneignung und Durchformung des Stoffes, während sich Iuvencus in der Regel sehr eng, fast ängstlich möchte man es nennen, an die Vorlage der heiligen Schrift klammert. Wir dürfen also in dem Gedicht des Paulinus keineswegs etwa bloss eine eher schulmässig angelegte Versifikationsübung sehen. Gewiss ist es nicht ein Stück Poesie, das uns durch die Originalität des Inhalts, durch die frische Kraft einer lebensvollen Sprache oder durch die Unmittelbarkeit der Anschauung fesseln kann – dazu hätte Paulinus die beiden poetischen Glanzlichter seiner Vorlage, das *Magnificat* und den Lobgesang des Zacharias, nicht einfach weglassen dürfen – sein Reiz liegt in den zarten Farbtönen, den abgewogenen Stimmungsbildern und den behutsam eingefügten Interpretationen, durch welche der geschulte Dichter die Erzählung des Evangelisten bereichert hat.

CH–7220 Schiers, Im Feld

Vigiliae Christianae 27 (1973) 146–147; © *North-Holland Publishing Company*

EIN GRIECHISCHER TEXTZEUGE FÜR DAS OPUS IMPERFECTUM IN MATTHAEUM

VON

ALFRED STUIBER

In den letzten Jahren haben die Probleme bezüglich des *Opus imperfectum in Matthaeum* neue Beachtung gefunden. Man weiß genauer als je zuvor, wie unzuverlässig die auf das 16. Jh. zurückgehenden Textausgaben sind, die wir wohl oder übel in der Fassung bei Migne, PG 56,611/946 benützen müssen; J. P. Bouhot[1] und Ch. Larrain[2] haben das zum Teil auf der Grundlage älterer Untersuchungen wieder zu Bewußtsein gebracht. P. Nautin[3] behandelt eine alte Streitfrage, um die es ruhig geworden zu sein schien, von neuem: ist das *Opus imperfectum* ursprünglich griechisch oder lateinisch verfaßt? Ebenfalls in der Nachfolge älterer Forschung glaubt Nautin, daß die ursprüngliche Sprachform die griechische war. Solche Untersuchungen sind natürlich recht unsicher, solange keine zuverlässige Textedition vorliegt, die Echtes von Unechtem unterscheiden läßt. Die Frage nach der Originalsprache ließe sich wohl endgültig dadurch entscheiden, daß ein griechischer Textzeuge des *Opus imperfectum* aufgefunden wird. Wenn nicht alles trügt, ist bereits 1950 ein Stück dieses griechischen Textes veröffentlicht worden.[4] Da der Verfasser vor allem das „amüsante Agraphon" vorführen wollte, ist etwas viel Wichtigeres zu kurz gekommen und im Titel des Artikels unerwähnt geblieben, so daß dieses den interessierten Forschern bibliographisch nicht erschlossen wurde. Coleman-Norton entdeckte 1943 in einem Nebenraum der Moschee von Fédhala (etwa 25 km von Casablanca entfernt) inmitten eines arabischen Kodex ein einzelnes Pergamentblatt (29 × 19,5) mit griechischem Minuskeltext. Recto befinden sich

[1] J. P. Bouhot, Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus imperfectum in Matthaeum, *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 197–209.

[2] Ch. Larrain, *L'Opus imperfectum in Matthaeum: son utilisation selon les siècles, son contenu, son texte biblique*. Thèse dactylographiée de l'Institut catholique de Paris, 1970.

[3] P. Nautin, L'Opus imperfectum in Matthaeum et les Ariens de Constantinople, *Revue d'Hist. Eccl.* 67 (1972) 381–408; 745–766.

[4] P. R. Coleman-Norton, An amusing agraphon, *The Catholic Biblical Quarterly* 12 (1950) 439–449.

28 Zeilen, verso 30 Zeilen; am Rande von zweiter und dritter Hand Bemerkungen. Incipit: ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου (Mt. 24,50); explicit: ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι (1 Cor. 7,34). Dieser griechische Text entspricht dem lateinischen *Opus imperfectum*, Schluß von *hom.* 51 und Anfang von *hom.* 52 (PG 56, 928 unteres Drittel bis 929 oberes Viertel). Im griechischen Text findet sich aber ein zusätzlicher Abschnitt, der kein lateinisches Gegenstück (wenigstens bei Migne) hat und in dem das angebliche Agraphon steht. Diesen Abschnitt allein hat Coleman-Norton ediert: Als Jesus von Heulen und Zähneklappern (Mt. 24,51) spricht, fragt ein Jünger, wie das bei Zahnlosen möglich sei. Jesus antwortet, daß die Sünder eben notfalls ein drittes Mal Zähne erhalten sollen. M. B. Metzger[5] hält diesen Agraphon-Abschnitt eher für eine moderne als eine alte Fälschung.

Coleman-Norton hat vor Freude über sein Agraphon die wirkliche Bedeutung seines Fundes nicht erkannt. Er spricht ohne weitere Überlegung davon, daß hier eine griechische Übersetzung des originallateinischen *Opus imperfectum* vorliege. Er hat es wohl deswegen auch unterlassen, den gesamten Text des Pergamentblattes zu veröffentlichen; vielleicht kann das aber noch nachgeholt werden. Interessant und ergiebig wird ein vergleichendes Textstudium natürlich erst dann sein, wenn auch die entsprechenden lateinischen Texte zur Hand sein werden. Da äußerst selten ein lateinischer Text ins Griechische übersetzt wurde, während das Umgekehrte geradezu selbstverständlich erscheint, ist mit dem Pergamentblatt von Fédhala ein fast unumstößlicher Beweis für die griechische Originalsprache des *Opus imperfectum* gefunden worden.

Bochum-Querenburg, Platanenweg 31

[5] B. M. Metzger, Literary forgeries and canonical pseudepigrapha, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 3–24. Hier fand ich den Hinweis auf die Veröffentlichung von Coleman-Norton.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 148–160; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

Tim Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 14). Cambridge, University Press, 1971. Pp. XIII, 207. £4, $13.50.

This book presents the view that literary criticism has been neglected in recent New Testament scholarship in favor of Formgeschichte and Redaktionsgeschichte, and that, in fact, literary criticism and redaction-criticism belong together. "Die Literarkritik ist notwendiges Korrektiv der Redaktionsgeschichte" (p. 4). The author sets out to demonstrate this principle on the basis of a study of the Markan material in the gospel of Luke. A necessary assumption that the author must make is that the third evangelist knew and used the gospel of Mark in the form that we now have it. In other words, all versions of the "Urmarkus" hypothesis are rejected (cf. p. 5, 52f.) as well as all assaults on the Two-Source hypothesis (cf. p. 52f. for his remarks on W. Farmer's *The Synoptic Problem*). Schramm argues that Mark was only one of many (πολλοί, Lk. 1.1) sources of Luke, and that it is possible to demonstrate that the Markan blocks in Luke reflect influence from other sources.

Schramm makes some important observations on Luke's editorial method on the basis of a study of Lukan doublets and material outside of the Markan blocks. Schramm concludes that Luke does not sharply separate his sources, but allows his sources to influence each other in his use of them.

The heart of the book (pp. 70-184) is the study of the Markan material in Luke. As criteria for establishing that Luke used not only the Markan Vorlage in these sections but also parallel traditions, he cites agreements between Matthew and Luke against Mark, the specifically Lukan elements within these blocks, and the Semitisms. On the latter, Schramm rejects the

suggestions of H. Sparks and others that these "Semitisms" are really Lukan "Septuagintalisms". On the basis of a detailed analysis, Schramm concludes that in about half of the material in the Markan blocks the variations from Mark can be attributed to Lukan editorial changes, but in the other half of the material such variations must be attributed to the use of parallel traditions (a useful table is presented on p. 186). Thus, the author concludes, a rigid Markan hypothesis is too simple: "beim Mk-Stoff des dritten Ev ist zwischen reinem Mk-Stoff und von Traditionsvarianten beeinflusstem Mk-Stoff zu unterscheiden" (p. 185). Thus, literary criticism is shown to be a necessary corrective to current modes of doing redaction criticism.

This book is tightly argued, and presents valuable discussions of important issues in synoptic scholarship. Indeed it might be said to represent something of a breakthrough, *if* the author is correct in his assumption that Luke knew and used Mark in the same form that we now have it. If this assumption is not granted (and who can prove such a thing, one way or the other?) the bulk of his work falls to the ground.

Santa Barbara 93106, University of California BIRGER A. PEARSON

David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 5). Cambridge, University Press, 1967. Pp. XV, 333. £3.

Dr. Hill's book contains studies of the terms (1) ἱλάσκεσθαι and related words, (2) λύτρον and cognate words, (3) δικαιοσύνη and cognate words, (4) ζωή and ζωὴ αἰώνιος, (5) πνεῦμα. These words were chosen because they are all relevant for New Testament soteriology and because a considerable amount of new literature has appeared since they were dealt with in the *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (p. X).

In an introductory chapter, entitled *An Approach to New Testament Word-Study*, the author discusses James Barr's book *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961). He thus devotes the greater part of his introductory and also of his concluding chapter to the problems of linguistic theory as raised in the Barr-Boman controversy, while the five main chapters have little or no connection with this matter at all. Here the author intends to confine himself to a lexicographical examination of the

meaning and semantic development of the terms, in order to avoid the reproach made by Barr regarding many of the articles of the *Theologisches Wörterbuch*, that the lexicographical research ends up as a study of concepts. Furthermore, Dr. Hill intends to be cautious with a word's etymology since this contains a statement about its history and is not a reliable guide to its present meaning. Under the heading *The Method of Word-Study* he adds that he will pay particular attention to the context.

Up to this point it is not difficult to agree with Dr. Hill: word-study and the study of concepts must be kept separate; the etymology may provide a useful starting point for the history of the semantic development and the context is of the greatest importance. The lexicographer, however, approaches the context differently from the literary critic or the exegete. In order to establish the meaning of a word he must limit himself as much as possible to those points in the context which are beyond discussion. He must do this to avoid the danger of a *petitio principii*. In his consideration of a text the literary critic will, generally speaking, take it for granted that a word's meaning has already been established. In short, the literary critic or the exegete examines the context for concepts, whereas the lexicographer, for his word-study, will attempt to distinguish and classify meanings. The first classification is usually to distinguish between literal and metaphorical usage. Other aids are the constructions of a word, especially a verb, and its application to various persons and things. It is particularly important to distinguish technical meanings and fixed expressions. The absence or avoidance of a word can also provide a clue to its semantic development.

Now Dr. Hill carefully and skilfully examines the contexts of the New Testament instances of the terms but he does not do so consistently in accordance with lexicographical method. Little or insufficient attention is paid to the distinction between literal and metaphorical usage, the constuctions, the degree to which a meaning has become technical, and the avoidance of a word. The result of this is that Dr. Hill's work is unfortunately not strictly lexicographical. Despite the author's expressed intention it sometimes appears more to be a study of concepts.

In order to justify this criticism one would need to examine the terms afresh from a lexicographical standpoint. This is not possible within the scope of a review, but I hope to do so for ἱλάσκεσθαι and derivatives, and for the λύτρον-words in a forthcoming paper.

I shall thus content myself here with a remark on πνεῦμα. Dr. Hill discusses the semantic development from (literal) 'wind' to (metaphorical)

'spirit'. The first lexicographical problem which arises here is whether people were still aware of the literal meaning 'wind' when the term was used in its metaphorical sense. That this was indeed so appears from the allusion by the metaphorical to the literal meaning in John 3,8 and probably *vice versa ib.* 19.30. Dr. Hill discusses these texts (p. 286) but passes over the problem.

He includes in his discussion the New Testament expressions with πνεῦμα, among them βαπτίζειν (ἐν) πνεύματι (p. 243 ff.), but here he does not notice that this is a metaphorical usage which is contrasted with the literal usage in the expression βαπτίζειν (ἐν) ὕδατι. This means that the immersion in the Spirit is compared and contrasted with the immersion in water. From this the lexicographer is obliged to conclude that these two actions do not coincide. This is confirmed in Acts 8–9 and 19, where it appears that baptism in the Spirit is a technical expression for the imparting of the Spirit by a rite of laying on of hands.[1] Dr. Hill merely states that this rite in Acts is an exception in a not yet institutionalized Church (p. 264).

In the concluding chapter the author points out correctly that he has found new meanings for a number of Greek words in the Bible but fails to mention ἱλάσκεσθαι, the λύτρον-words, and the technical expressions with πνεῦμα (p. 294).

Ulvenhout, Slotlaan 11 J. Ysebaert

Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums, 6). Leiden, E.J. Brill, 1968. Pp. XII, 266. *f* 46,—.

The discovery of a Manichaean library in Medinet Mani in 1931 and that of thirteen Gnostic manuscripts at Nag Hammadi in 1945/6 have brought to light a wealth of new materials and provided the opportunity to study the development of Gnosticism on the solid basis of authentic sources. Although up to this moment only a small part of these writings has been published, there has been, particularly since the discovery of Nag Hammadi, a vivid international interest in the problems concerned,

[1] See my *Greek Baptismal Terminology* (Nijmegen 1962) 56ff. and 262ff.

of which the congress on the origins of Gnosticism held at Messina in 1966 has given ample evidence.

It is therefore to be welcomed that in this neatly produced volume Professor Böhlig, one of the editors of both the Gnostic and the Manichaean writings mentioned above, has collected nineteen papers in which he deals with the Greek and Oriental, Jewish and Christian backgrounds of the texts and studies various aspects of the history of the Gnosis, which culminated in Manichaeism. These studies by a well-known specialist, written in a clear and readable style, constitute a very valuable tool for those who want to get well acquainted with this difficult field. It is, however, to be regretted that an index is lacking; a select bibliography would also have been desirable (although the footnotes contain a number of bibliographical references).

Four of the papers were not published before; the other ones were scattered over various periodicals and publications, partly of difficult access, and have been revised for this re-edition. The titles are:

Beiträge zum Neuen Testament: Mysterion und Wahrheit (3–40); Griechische und orientalische Einfüsse im Urchristentum (41–57); Vom „Knecht" zum „Sohn" (58–66).

Beiträge zum Gnostizismus: Synkretismus, Gnosis, Manichäismus (69–79); Der jüdische Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi (80–101); Der judenchristliche Hintergrund in gnostischen Schriften von Nag Hammadi (102–111); Zum Martyrium des Jakobus (112–118); Religionsgeschichtliche Probleme aus der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi (119–126); Gnostische Probleme in der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi (127–134); Urzeit und Endzeit in der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi (135–148); Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi (149–161); Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten (162–174).

Beiträge zum Manichäismus: Die Arbeit an den koptischen Manichaica (177–187); Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung (188–201); Christliche Wurzeln im Manichäismus (202–221); Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums (222–227); Probleme des manichäischen Lehrvortrages (228–244); Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia (245–251); Neue Kephalaia des Mani (252–266).

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P. G. VAN DER NAT

Á. P. Orbań. *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Graecitas Christianorum Primaeva, 4). Noviomagi, Dekker et Van de Vegt, 1970. XX, 243 pp. *f* 42.50.

Cette étude se propose «d'analyser du point de vue sémantique les termes κόσμος, αἰών, *mundus*, *saeculum* et dérivés, tels qu'ils étaient

en usage dans le grec et le latin chrétiens aux premiers siècles de notre ère». Sans entrer dans des considérations théologiques qui expliqueraient mieux le phénomène, l'auteur note l'emploi péjoratif de κόσμος dans les écrits pauliniens et johanniques. Cet emploi reparaît au siècle suivant chez les seuls auteurs chrétiens originaires de l'Asie mineure ou de la Syrie, ou du moins en relation étroite avec ces régions. La *Lettre à Diognète* se range dans ce groupe. L'équivalent latin d'un tel emploi de κόσμος n'est pas *mundus*, mais *saeculum*, qui traduit aussi αἰών désignant «ce monde terrestre». Contraste frappant, on ne retrouve pas dans ce dernier emploi la doctrine grecque des deux αἰῶνες, selon laquelle chez Clément d'Alexandrie αἰών finit par désigner toujours «le monde qui vient».

L'évolution de *mundus* est retracée avec précision à partir de la plus ancienne traduction latine de la *Prima Clementis* jusque dans les écrits de Cyprien de Carthage. Il semble bien que le traducteur latin de Clément de Rome ait préféré à ce terme l'expression *orbis terrarum* pour restituer le sens positif et originel de κόσμος, maintenu par Clément. Si *mundus* était déjà contaminé par le «sens péjoratif» venu des écrits attribués aux apôtres Paul et Jean, cela n'apparaît pas d'emblée chez Tertullien. On note chez ce dernier, sur un total de 199 emplois, 119 où *mundus* garde son sens neutre de «monde, univers». Sur 41 emplois où le sens de *mundus* devient péjoratif chez cet auteur, on compte 32 citations bibliques. Pourtant l'évolution de Tertullien ne le portait pas à l'optimisme envers le «monde», la fréquence croissante de ses emplois de *mundus* au sens péjoratif témoigne d'un rigorisme croissant.

Oeuvre d'un Mohrmannien de stricte observance, cette étude offre des lumières précieuses sur les termes analysés. Dans les discussions de détail sur tel ou tel emploi, des interprétations ingénieuses accompagnent l'alignement parfois un peu fastidieux des données statistiques. Une introduction beaucoup trop générale est ménagée au milieu du volume pour ouvrir le chapitre consacré à *saeculum*. Chez Tertullien, la «chair» ne constitue pas un élément du «monde hostile à Dieu» aussi nettement que l'auteur le dit (p. 179). On remarquera peut-être aussi des formules un peu hâtives, comme celle qui attribue à «l'influence de la gnose» l'association du *monde* et des *ténèbres* dans le Nouveau Testament (p. 190). Mais au total on appréciera cet ouvrage comme une contribution très positive par la rigueur de la méthode aux recherches en cours sur la cosmologie et la sociologie chrétiennes au début de notre ère.

Paris VII, 42 rue de Grenelle C. KANNENGIESSER

Chromace d'Aquilée, *Sermons*. Introduction, texte critique, notes et index par Joseph Lemarié, o.s.b., traduction par Henri Tardif (Sources Chrétiennes, 154, 164). Paris, Les Editions du Cerf, 1969, 1971. 282, 290 pp. F. 38.—, 36.—.

Pour mesurer l'importance des études récentes entreprises, à partir de 1960 environ, sur Chromace d'Aquilée et ses écrits, il suffit de prendre connaissance des maigres renseignements mises à la disposition des spécialistes, avant la dernière décennie, concernant l'homme et son œuvre (cf. p.ex. les notices de M. Olphe-Galliard, dans le *Dictionnaire de spiritualité* II (1953) 878/879, et de H. Rahner, dans le *Lexikon für Théologie und Kirche* II (1958) 1184). En 1957 parut l'édition de A. Hoste (Corpus Christianorum IX, p. 371–447) du *Sermo de octo beatitudinibus*, des *Tractatus XVII in Evangelium Matthaei* et de la *Praefatio orationis dominicae* établie, exception faite pour la *Praefatio*, à partir du seul codex Bruxellensis, Bibl. Regia 10807–11 (XIIe s.). Peu après, et indépendamment de Dom A. Hoste, le P. J. Lemarié, à l'occasion de recherches liturgiques sur Noël et l'Epiphanie, fut amené à reprendre, sur des bases manuscrites nouvelles, l'œuvre de l'évêque d'Aquilée. En fait, il s'agit d'une redécouverte des *Sermones* de Chromace (387–404). Les premiers travaux parurent dans la *Revue bénédictine*, entre les années 1962 et 1966; les résultats définitifs d'une entreprise exemplaire sont maintenant consignés dans les deux volumes des Sources chrétiennes (nn. 154 et 164) dont il est question ici. Le lecteur appréciera d'emblée l'acribie avec laquelle le P. J. Lemarié a établi son texte, la précision et la nouveauté de son commentaire, ainsi que le travail, souvent ingrat, de traduction par H. Tardif, qui constitue une véritable relecture du texte latin. L'essentiel des recherches du P. Lemarié peuvent se résumer comme suit. A la bibliothèque épiscopale d'Aquilée a figuré, dès le IVe siècle, un recueil des Sermons de Chromace. Ce recueil, perdu pour nous dans sa forme originelle, nous est accessible à travers deux familles manuscrites: la famille catalane (le Corpus fragmentaire de Ripoll, le Parisinus lat. 5132; le Bréviaire de Ripoll, le Parisinus lat. 742; nombreux homéliaires catalans) et la famille allemande (homéliaire carolingien de Mondsee, le Vindobonen. lat. 1014, étudié par le P. H. Barré; homéliaires bavarois dérivés; homéliaire du pseudo-Bède). Il suffit de se reporter à l'apparat critique et aux règles suivies pour l'établissement du texte pour se convaincre que le P. Lemarié a vu juste. Le stemma (p. 39) nous a moins convaincu: au niveau des manuscrits existants, le classement en sous-groupes et en familles est incontestable; il est

plus hasardeux de postuler des intermédiaires dans la transcription des codices, trop nettement définis et numérotés — certains manuscrits ou certains groupes sont d'ailleurs rebelles à la systématisation. Ajoutons immédiatement qu'aucun éditeur de texte ne renonce facilement à ces savantes restructurations; elles ont le mérite, dans toute hypothèse, de traduire visuellement les lignées, les filiations et les interférences.

Quarante-deux *Sermones* (le sermon XVII étant dédoublé) ont pu être identifiés comme appartenant à Chromace, en comptant parmi ce nombre le n. IV: *Praefatio orationis dominicae* et le n. 41: *Sermo de octo beatitudinibus* déja édités par A. Hoste, à partir d'autres critères. Chromace se révèle dans son œuvre avant tout comme un pasteur attentif aux besoins du peuple confié à sa sollicitude, à une époque où l'Eglise d'Aquilée jouit encore des deux dernières années de paix, avant l'arrivée des Goths d'Alaric (401 et 408). Chromace est, de ce fait, le témoin exceptionnel d'une époque qui s'achève. Tous les renseignements que l'évêque d'Aquilée est susceptible de nous fournir n'ont pas encore été réunis et exploités; un premier examen permet cependant de dire qu'ils sont plus précieux que les spéculation théologiques, fort modestes, de Chromace. Tel est le cas pour la liturgie en usage à Aquilée. Les indications fournies par Chromace confirment ou complètent ce que nous savons par le *Capitulare evangeliorum* du codex Rehdigeranus (VIIe/VIIIe s.) et du codex Foroiuliensis (Cividale). Ainsi le *Sermo* XXVI, tenu à l'occasion de la dédicace et de la translation des reliques, précise nos connaissances sur le rituel des dédicaces d'églises de l'Italie du Nord à la fin du IVe siècle, et confirme ce qu'avait supposé Pio Paschini vers 1910.

Le P. J. Lemarié et H. Tardif ont droit à la reconnaissance de tous ceux qui, à des titres divers, s'occupent de l'histoire de l'Eglise latine. Rarement une édition a comblé d'une manière aussi parfaite une lacune dans notre documentation.

67 Strasbourg, 15 rue de Molsheim CYRILLE VOGEL

Paul Zürcher, *Der Einfluss der lateinischen Bibel auf den Wortschatz der italienischen Literatursprache vor 1300* (Romanica Helvetica, 81). Bern, Francke Verlag, 1970. 315 S. F 40.—.

Es handelt sich im wesentlichen um ein Vokabular: man findet unter den einzelnen lateinischen, alphabetisch geordneten Stichwörtern zuerst

die spezifischen Bedeutungen des biblischen Latein, danach werden die italienischen Belege (die man, wenn nötig, mit Hilfe eines Index am Ende des Buches, S. 313–4, finden kann), kurz erörtert. Die Einführung gibt, ausser den notwendigen methodologischen Vorbemerkungen, eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

Der Eindruck von etwas Statischem, den der Leser oft bekommt, wenn er das Buch zu Rate zieht, wird vor allem der beschränkten Grenze, die der Autor sich selbst gesteckt hat, zuzuschreiben sein („vor 1300" bedeutet für eine literarische Sprache, die erst in dreizehnten Jahrhundert aufkommt, eine zu enge Begrenzung), und ausserdem der sehr geringen Aufmerksamkeit, die der „profanen" Literatur gewidmet wird. Man stellt z.B. mit einiger Enttäuschung fest, dass nicht einmal die *Vita Nuova* verwertet worden ist, obwohl sie 1292–3 geschrieben wurde und, zumal ihr biblische Abklätsche nicht fremd sind, sie wie eine *Legenda Sanctae Beatricis* konzipiert ist (sie enthält sogar ein Wort wie *obumbrare* [XI,3], „das unverändert vom Latein der Vulgata übernommen ist" [D. De Robertis], worüber P. Zürcher aber bemerkt [S. 210]: „Das Verb findet sich ausschliesslich in den Lauden ..."). Mit einer reichhaltigeren und umfassenderen Materialsammlung wäre es möglich gewesen, die Kraft des Einflusses der Bibel auf den Wortschatz des heranwachsenden literarischen Italienisch zu erfassen: dies sei aber bemerkt ohne den Verdienst von P. Zürchers Sammlung mindern zu wollen, die bestimmt ein unentbehrlicher Anhaltspunkt für jede künftige Studie über diesen Gegenstand sein wird.

Oegstgeest, Lijtweg 505 ROBERTO CRESPO

Giovanni Battista Pighi, *Studi di ritmica e metrica.* Raccolti a cura della Faccoltà di Lettere dell' Università degli Studi di Bologna. Torino, Bottega d'Erasmo, 1970. XLV, 633 pp.

La Faculté de Lettres de l'Université de Bologne a obligé tous les savants qui étudient la rhythmique et la métrique des langues indo-européennes, surtout des langues grecque et latine, par la collection des études fondamentales – et pas toujours aisément accessibles – d'un maître comme le professeur Pighi.

Le livre est ouvert, après une préface du regretté Carlo del Grande, par une bibliographie très soignée, rédigée par le professeur Elio Pasoli,

le successeur de M. Pighi sur la *cathedra Bononiensis* de littérature latine. Cette bibliographie, qui ne contient pas moins de 535 publications, donne une idée impressionnante de l'activité d'un homme qui n'est pas seulement un savant exact et sagace, mais en même temps un littérateur et un musicien de talent.

La collection se compose de sept sections. La première (p. 8–65) qui a le titre «Metrica storica» contient le grand traité «Lineamenti di metrica storica delle lingue indoeuropee» qui a paru il y a sept ans dans les Rendiconti dell' Accademia delle scienze dell' Istituto di Bologna, cl. Scienze morali 53 (1964–65) 25–88. Il s'agit ici d'une publication qui est un des œuvres classiques des recherches de métrique historique de notre époque que tous les spécialistes ont lu ou doivent lire bientôt. Contentons-nous donc de souligner deux faits de première importance: à cause de ses connaissances exactes d'un nombre considérable des langues indo-européennes, M. Pighi peut toujours fournir à ses lecteurs une information de première main sur les types divers de versification indo-européenne; deuxièmement, grâce à un *charisma* tout personnel, il reste toujours facile à suivre (et agréable à lire), en latin comme en italien, aussi pour un lecteur dont les connaissances linguistiques sont plus modestes. Pour les lecteurs de cette revue, la description de la versification accentuative byzantine (et néohellénique) sera certainement du plus haut intérêt: on y trouvera analysé (p. 40–43), de manière convaincante, le *stichos politikos* et le *kontákion* liturgique avec tous les problèmes qu'ils ne cessent d'offrir au spécialiste. Vraiment fascinants sont aussi les paragraphes concernant la versification latine du moyen-âge, parce que M. Pighi ne traite jamais la latinité médiévale comme une unité isolée dans l'espace et le temps, mais met en ligne de compte tout le temps des phénomènes parallels qu'on trouve dans les anciennes langues romanes. Ce qui nous manque encore de sa main c'est une investigation de la technique ‹métro-rhythmique› de Venantius Fortunatus.

La deuxième section, «Ritmica e musica» (pp. 67–206) contient une collection extrêmement variée. Elle est ouverte par une discussion de la signification des termes *impressio* et *percussio* dans Cicéron, *De oratore* 3,185–186. Il s'agit ici d'une recherche de valeur fondamentale pour l'étude de la métrique latine, aussi, ajoutons-le immédiatement, pour la technique métrique de la poésie latine chrétienne; citons au moins la traduction donnée à la fin (p. 75): *quod habet quasdam quasi impressiones* est traduit par: «che ha determinate tesi e arsi» et *variorum intervallorum percussio* par «il battimento (con la mano o col piede)». Après l'étude

bien connue de tous les latinistes sur le sens originel de *tripudium* vient un ineditum, écrit en 1966, c.-à-d. une étude approfondie du *Partheneion* d'Alcman conservé dans une forme très fragmentaire dans le papyrus du Louvre E 3320. Bien que l'analyse métrique en est le but principal, on y trouvera aussi une nouvelle reconstruction du texte avec une traduction italienne (pp. 94–99), qui mérite l'intérêt de tous les hellénistes. Ensuite nous trouvons trois études concernant l'analyse métrique de passages de la comédie latine (Térence, *Andr.* 481–487. 625–638. 610–617; Plaute, *Truc.* 95–101; Turpil. *Com.* 141 Ribb.[3] – Plaute, *Stich.* 1–47; Caecil. *Plocium* 142 R[3]). – La monodie de Palaestra, Plaute, *Rud.* 185–219). Des quatre études qui finissent cette section nous nommons avant tout dans cette revue, cela va sans dire, l'étude approfondie de la technique métrique et rhythmique (ou plûtot ‹métro-rhythmique›) du *Psalmus contra Donatistas* de saint Augustin. M. Pighi y démontre avec une lucidité parfaite le caractère accentuatif, tout de même basé sur la technique de la poésie quantitative, de cette poésie de la dernière période de la latinité de l'antiquité. On verra avec plaisir la concordance dans les points essentiels de l'auteur avec l'excellente étude de M. H. Vroom, *Le psaume abécédaire de saint Augustin et la poésie latine rhythmique*, Latinitas Christianorum Primaeva IV (Nimègue 1933). Il va sans dire que M. Pighi discute en même temps les cas plus ou moins analogues de la technique de Commodien et du *Carmen de resurrectione mortuorum* que l'auteur de ces lignes a édité en 1937 dans le Florilegium Patristicum de Bonn, et dont il prépare une nouvelle édition (dans cette connection, il faut encore citer la dissertation inaugurale très importante d'une autorité comme L. A. Eizenhöfer, *Die Prosodie des Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio domini* (Heidelberg 1942), manuscript dactylographié, mais qui, après plus de trente ans, mérite toujours ce qu'Erasme appellait le *honor preli.*)

La section III, «Ricerche sulla notazione ritmica greca» (pp. 207–326) contient quatre études, dont la première a comme sujet l'hymne chrétien du papyrus Oxyr. 1786, tandis que la deuxième, une étude capitale, a pour titre «Le composizione vocali e strumentali del P. Berol. 870». Ensuite vient un traité plus court «Di alcuni ritmi anapestici», où M. Pighi prend son point de départ de la Sonate op. 27, n. 2, de Beethoven, et une analyse d'un texte de tragédie avec une notation de la musique qui se trouve dans le papyrus Osloensis 1413 (éd. du texte par MM. Eitrem et Amundsen, de la notation musicale par M. Winnington-Ingram dans *Symbolae Osloenses* 31 (1955) 1–87). L'auteur de ce compte-rendu re-

grette qu'il ne dispose pas des connaissances indispensables pour donner une idée au moins concise du contenu de ces études; mais il lui soit permis d'observer ici qu'un spécialiste qu'il a consulté là-dessus lui a affirmé que ces études sont de la première importance pour tous ceux qui s'occupent des problèmes de la musique grecque et byzantine. C'est pour cette dernière raison que la lecture de ce traité est expressément recommandé aux lecteurs de cette revue.

Dans la quatrième section, «Versificazione di parola in Latino» (pp. 327–346) nous trouvons trois études dont la plus importante est la mémoire bien connue «Il verso saturnio» de 1957. M. Pighi y arrive à la conclusion – après une critique cinglante de «la méthode quantitative» – que dans le saturnien le seul élément constant est le nombre des mots. Il s'agit donc pour lui d'un pur rhythme verbal qui doit remonter à une période de «comune o vicina cultura italo-celto-germanica» (p. 338), et c'est pour cette raison que M. Pighi rapproche le saturnien de la «Langzeile» de l'ancienne poésie germanique ainsi que du «rand» celtique. Ensuite nous trouvons deux études plus brèves, «De minore priscorum Latinorum saturnio» (que M. Pighi retrouve p.ex. dans des formules d'excantation comme *ego tui memini*, etc., ou dans un «carmen rusticum» comme *Novum vetus vinum bibo*) et «Catonis carmen de moribus» (1966).

La cinquième section, «Metrica Latina» (pp. 347-400) ne contient pas moins de huit mémoires importantes. Tous les latinistes liront avec un intérêt particulier la mémoire «Lunghe irrazionali e abbreviazione giambica in latino»; très intéressant est aussi le traité «De Phaedri senariis», où on trouve une explication des différentes positions des longues irrationnelles. Mentionnons enfin la diatribe charmante «Inter legere et scandere plurimum interesse» qui devrait figurer sur la liste de lecture obligatoire de tous les étudiants de langue et littérature latine.

Nous pouvons être brefs sur la section VI «Metrica italiana» (pp. 401–463), qui intéressera surtout les spécialistes de littérature latine; toutefois, signalons l'étude magistrale sur «La grande strofe annunziana».

Dans la section VII, «Progymnastica» (pp. 470–626), nous entrons le domaine de l'art créatif. Nous y trouvons cinq poèmes ou collections de poèmes latins: l'«Epistula ad Murrium Rutinum» (en hexamètres dactyliques) – la comédie «Rudens resartus» – l'«Ecloga XII sive ovis perdita» («Ecloga XII», parce que l'onzième a été composée par Pascoli) – le «Carmen Cincinnati» (en vers saturniens!) – quatre très jolis «Carmina Goliardica». Il va sans dire que l'auteur de ces lignes, dans sa

qualité de *Iudex certaminis poetici Hoefftiani* de l'Académie d'Amsterdam, a lu avec un plaisir tout spécial le «Rudens resartus», dont les vers 32–329 ont été couronnés de la médaille d'or en 1951, et l'«Ovis perdita», honorée de la *magna laus* en 1960. On trouve ici aussi la musique des *cantica* du «Rudens resartus», musique vraiment charmante, bien que M. Pighi observe modestement que le seul but est de démontrer que les rhythmes grecs et latins ont «una loro validità musicale». Un accompagnement musical est aussi donné pour un nombre de vers de l'«Ovis perdita» ainsi que pour les «Carmina Goliardica»; quant à ces derniers il vaudrait la peine de faire suivre une exécution de la musique écrite par Carl Orff pour les «Carmina Burana» par celle des «Goliardica omnibus numeris Pighiana»!

Université de Leyde J. H. WASZINK

Vetera Christianorum, 7, fasc. 2. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1970. Pp. 199–398; 10 pl.

Studi: A. Quacquarelli, *Ai margini dell' «actio»: la «loquela digitorum»* (199–224); G. Otranto, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della* 1 *Petr.* 2,9 *(I e II secolo)* (225–246); G. Azzali, *Apol.* 50,12*: ad lenonem damnandam Christianam potius quam ad leonem* (247–252); L. Lécuyer, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène* (253–264); E. Marotta, *Similitudini ed ecphraseis nella Vita s. Macrinae di Gregorio di Nissa* (265–284); M. Mees, *Jesusworte in Lukas* 12 *und ihre Komposition nach Codex Bezae Cantabrigiensis* (285–303); A. Nocent, *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo* (305–324); B. Studer, *Il sacerdozio dei fedeli in sant'Ambrogio di Milano (Rassegna bibliografica 1960–1970)* (325–340).

Apuliae res: G. Coniglio, *Note storiche sulla Chiesa di Puglia e Lucania dal V al IX secolo nei fondi pergamenacei* (341–374); R. Jurlaro, *Nota sull'architettura paleocristiana del Salento: la Madonna dell'Alto presso Campi Salentina* (375–377).

Recensioni (379–396).

Vigiliae Christianae 27 (1973) 161–164; © *North-Holland Publishing Company*

ACTS 17,28A AND BACCHAE 506

BY

PETER COLACLIDES

In 1913 Eduard Norden published his *Agnostos Theos*. The substance of his thought on the first sentence of *Acts* 17,28 consists in the following passage (p. 22): "so werden wir in ζῶμεν, κινούμεθα, ἐσμέν stoische Begriffe zu erkennen haben, die aber vielleicht erst der Verf. der Acta zu einer formelhaften, feierlich klingenden Trias verbunden hat."

In the same year the Commentary on the Acts by the Nestorian Isho'dad of Merv (c. 850 A.D.) was brought out.[1] As he states in his introduction to this Commentary, J. Rendel Harris found Isho'dad's reference to Minos to be a verification of his conjecture, published in the *Expositor* (October 1906 and April 1907), that the words ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν are actually a quotation from a poem *Minos* of Epimenides. This view was adopted by such scholars as Martin Dibelius[2] and Kirsopp Lake.[3]

Only many years after the publication of Isho'dad's Commentary did Max Pohlenz come to devote the last pages of his article "Paulus und die Stoa"[4] to arguments against the hypothesis that Epimenides is the source of *Acts* 17,28a, and it was in view of these arguments that Dibelius changed his standpoint.[5] Further, Hildebrecht Hommel[6] took up and expanded Pohlenz's concluding words (p. 104): "Er (Lukas) hat den Vers des Stoikers Arat zitiert, den er vielleicht schon bei Poseidonios angeführt fand, und von diesem hat er den Gedanken ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν übernommen." He quotes in particular a passage from Plutarch, *De tranq. animi* 20, 477 CD, which he considers to

[1] *The Commentaries of Isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha*, IV: *Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles*, edited and translated by Margaret Dunlop Gibson, with an introduction by J. Rendel Harris (*Horae Semiticae* 10, 1913).

[2] *Studies in the Acts of the Apostles*, Engl. trans. by Mary Ling of *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (London 1956) 48.

[3] *The Beginnings of Christianity* V, 246–251.

[4] *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 42 (1949) 101–104.

[5] See Dibelius, *op. cit.*, 187–188.

[6] Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46 (1955) 145–178.

be derived from Posidonius and in which he indicates the presence of motifs parallel to *Acts* 17,28a and 29. His comment reads (p. 166): "Hier wird der Fundort Poseidonios deutlich nicht nur für die Formulierung des Gedankens von Leben und Bewegung und Sein des Kosmos, also auch des Menschen, in Gott, sondern auch für den ursprünglichen Zusammenhang mit einer wohlbegründeten Ablehnung des Bilderdienstes, wie sie in der Areopagrede sich ebenfalls gleich darauf findet (v. 29)."

Both Pohlenz and Hommel are in line with Norden in treating the words ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν as an offshoot of Stoic thought. But, while the former point to Posidonius, Norden does not specify the source in the passage quoted above; he emphasizes rather the originality of the threefold formula whereby Stoic material was converted.

What exactly is the formula in question? It is, in linguistic terminology, a trinomial[7] with its three members interrelated by a complex semantic linkage. Let us call the words ζῶμεν, κινούμεθα, ἐσμέν A, B and C respectively. Either the whole formula may be considered as an accumulation of near-synonyms, or only A and B could be taken as mutually complementary and together be a subdivision of C, or B and C may involve an opposition and together be a subdivision of A.

Although there can be arguments in favor of each of these interpretative possibilities, we adopt the first as being the simplest and the most inclusive. Our formula would be the *figura per adiectionem* known as *synonymia*,[8] and the purpose it serves would then be that of *amplificatio*.[9] No pantheistic meaning, as Pohlenz has it, should thus be attributed to it.

The Areopagus Speech contains another synonymic formula amplifying the concept of life:[10] αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα. Concerning this formula, Dibelius says[11] that "the tautology (ζωὴ καὶ

---

[7] See Yakov Malkiel, *Essays on Linguistic Themes* (Oxford 1968) 318.

[8] According to one of the ancient definitions quoted by Heinrich Lausberg, *Handbuch d. literarischen Rhetorik* I (Munich 1960) 330: *synonymia est quotiens in conexa oratione pluribus verbis unam rem significamus* (Isid. 2,21,6). Our formula was certainly treated as a synonymic unity in such transpositions as καὶ πάντες οἱ ἐν Χριστῷ ζῶντες καὶ κινούμενοι καὶ ὄντες (Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten Oratio* V, 684M).

[9] With reference to this point, Lausberg says (*loc. cit.*): „das vom Sprecher Gemeinte wird durch mehrere synonyme Termini umrissen, abgesteckt und verschieden beleuchtet."

[10] On the significance of this concept in John's Gospel, see R. Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary* (Oxford 1971) 39 n. 3.

[11] *Op. cit.*, 46

πνοή) is not found elsewhere, but the introduction of πνοή might be occasioned by its similar sound". That the factor determining the juxtaposition of the two terms is not merely assonance but also semantic equivalence is shown in the alternation of the verbs ζῶ and πνέω in two otherwise similar contexts: Hom. *Il.* 17,447 ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει and Cleanthes, *In Iovem* 5 ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν. In both places, ἕρπω means "to move". Here, as in *Acts* 17,28a, the concept of movement is a predicate of life (cf. Arist. *Phys.* 8,4 διὸ τὸ μὲν ζῷον ὅλον φύσει αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ) inasmuch as, elsewhere, "to see the light" means "to live" (cf. Hom. *Od.* 4,540 ἤθελ' ἔτι ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο). As for the verb εἰμί used with the meaning "to be alive", there come to mind such self-evident examples as Eur. *El.* 349 ἀνὴρ ἔστι καὶ λεύσσει φάος.

To this writer's knowledge, no one – not even Norden, who praises Wettstein (Wetstenius) highly[12] – has so far taken into account the latter's quoting[13] of line 506 in Euripides' *Bacchae* with reference to ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. The text quoted by Wettstein οὐκ οἶσθ' ὅτι ζῇς, οὐδ' ὁρᾷς οὔθ' ὅστις εἶ is a parallel only in part of the Areopagus Speech formula. Much closer to this is the improved text that E. R. Dodds has adopted in his edition of the *Bacchae*: οὐκ οἶσθ' ὅ τι ζῇς, οὐδ' ὃ δρᾷς, οὐδ' ὅστις εἶ, not least because of the reading ὃ δρᾷς for ὁρᾷς. In both instances, the trinomials are patterned in similar order. We have a form, first, of the verb ζῶ and, last, of εἰμί. The verbs δρῶ and κινοῦμαι, coming in the middle, can be taken as semantically complementary. The concepts of action and movement are closely interrelated, as for example in Arist. *Phys.* 3,2: ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, and *Rhet.* 3,11: κινούμενα γὰρ καὶ ζῶντα ποιεῖ πάντα, ἡ δ' ἐνέργεια κίνησις.

Seen in connection with the formula in the *Acts*, the clause ὅ τι ζῇς in line 506 of the *Bacchae* appears all the more sound. But the obscurity of its sense, as pointed out by Dodds,[14] may indicate that Euripides' line is the somewhat forced adaptation of a phrase that could be either proverb[15] or verse.

---

[12] See Norden, *op. cit.*, 12 n. 2. Also with reference to Wettstein, Werner Jaeger says: „Für jede philologische Arbeit am Neuen Testament ist sie (die Arbeit Wettsteins) ein unentbehrliches Hilfsmittel" (*Scripta Minora* I, 168).

[13] *Novum Testamentum Graecum* (Amsterdam 1752), vol. 2, 570.

[14] *Bacchae* (Oxford ²1960), 134.

[15] Cf. Wilamowitz, *Euripides, Herakles* (Berlin ²1909), 283, note on line 303: „Eur. beruft sich häufig auf Sprichwörter."

The main implication in the bringing together of *Bacchae* 506 and *Acts* 17,28a is that, whatever the immediate source of the latter, it ultimately derives from the same source as Euripides' line. This would further intimate, contrary to Norden, that the triadic construction of our formula is not original but derivative.

Irvine, Cal., Univ. of California, Dept. of Classics

Vigiliae Christianae 27 (1973) 165–171; © *North-Holland Publishing Company*

CIEL, PNEUMA ET LUMIÈRE CHEZ THÉOPHILE D'ANTIOCHE

(NOTES CRITIQUES SUR AD AUTOL. 2, 13)

PAR

PIERRE NAUTIN

Théophile d'Antioche au livre II de l'*Ad Autolycum* donne un bref commentaire de l'Oeuvre des Six Jours dans lequel la création de la lumière est ainsi présentée, d'après notre unique témoin du texte, le *Marcianus gr.* 496 (X⁰–XI⁰ s.):[1]

Ἡ διάταξις οὖν τοῦ θεοῦ, τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ, φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ, ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανόν, χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας.

La fin de la phrase est doublement altérée:

(1) D'une part, dans la proposition ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανόν, il manque le substantif annoncé par τήν. J. Sender comprend: «(il) illumine la terre subcéleste»,[2] en pensant que le mot γῆ est sous-entendu comme dans l'expression ἡ οἰκουμένη, «la terre habitée», et c'est apparemment aussi la pensée de R. M. Grant, qui traduit: «illuminated the region under the heaven.» Mais cela ne va pas sans difficultés: 1⁰ A-t-on d'abord d'autres exemples de l'expression ἡ ὑπ' οὐρανὸν pour désigner la terre? Il serait important de le démontrer, car du point de vue philologique il existe une grande différence entre cette expression et la locution ἡ οἰκουμένη: dans cette dernière le qualificatif οἰκουμένη ne fait pas double emploi avec le substantif sous-entendu γῆ, il lui apporte une précision pour désigner «la terre habitée» par opposition à la partie de la terre qui ne l'est pas; mais pourquoi dirait-on: «la terre subcéleste» comme s'il y avait une autre terre ailleurs que sous le ciel? C'est là une première raison qui peut nous faire douter que le mot annoncé par τὴν soit γῆν. 2⁰ Une autre raison d'en douter, c'est que cette solution ne s'accorde guère avec la pensée de Théophile. Pour lui, lorsque la lumière est créée, le premier jour, la terre est «invisible», recouverte qu'elle est par l'eau; c'est seulement le troisième jour que Dieu rassemblera les eaux en une masse distincte

---

[1] J'utilise naturellement l'édition récente de R. M. Grant, *Theophilus of Antioch, Ad Autolycum, Text and Translation*, Oxford Early Christian Texts (Oxford 1970).

[2] Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycum*, texte établi par G. Bardy, traduction de J. Sender, Sources chrétiennes 20 (Paris 1948).

et qu'apparaîtra la terre; jusque-là la terre ne peut donc pas être illuminée. Pour savoir le mot auquel pensait Théophile, on peut d'abord se reporter à la deuxième phrase avant celle-ci, où il a défini ce qui était renfermé sous le ciel; il ne l'a pas désigné par le mot «terre» (γῆν), mais par celui de «matière» (ὕλην): ὁ οὐρανὸς ... συνεῖχε τῆν ὕλην. D'après cette phrase le substantif féminin que nous devons suppléer après ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανὸν pourrait être ὕλην. On peut encore penser à κτίσιν. Or ce ne sont pas là des mots qu'on ait coutume de sous-entendre. Il faut admettre une omission accidentelle.

(2) D'autre part, comment expliquer les mots χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας? J. Sender traduit: «(il) éclaire la terre subcéleste *par une création exercée en dehors du monde.*» Mais qu'est-ce que cela veut dire? Création de quoi? R. M. Grant précise: création de la lumière: «making *the light* separately from the world,» en supposant que ποιήσας a pour complément d'objet le mot φῶς sous-entendu. Mais cette solution se heurte à deux objections: 1° Pour que φῶς puisse être sous-entendu après ποιήσας, il faudrait qu'il ait été exprimé peu avant; or il ne figure pas dans la partie antérieure de la phrase ni même dans la phrase précédente. 2° L'idée obtenue ne convient d'ailleurs pas, car la lumière n'est pas séparée du monde, elle en fait partie.

Le complément de ποιήσας devrait être normalement le même que celui du verbe principal, c'est-à-dire τὴν ὑπ' οὐρανὸν ⟨ὕλην⟩, mais le sens n'est pas encore satisfaisant, car «la matière qui est sous le ciel» n'est pas séparée du monde, elle en constitue au contraire le matériau.

Ce membre de phrase semble donc venir d'ailleurs et nous devons chercher s'il y a un autre endroit où il serait pleinement justifié. Cet endroit existe en effet: c'est à la fin de la phrase précédente. Mais, pour le voir, il nous faut reprendre le texte d'un peu plus haut et dégager avec soin l'enchaînement des idées:

«Γῆν» δὲ λέγει δυνάμει ἔδαφος καὶ θεμέλιον, «ἄβυσσον» δὲ τὴν πληθὺν τῶν ὑδάτων, καὶ «σκότος» διὰ τὸ τὸν οὐρανὸν γεγονότα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐσκεπακέναι καθαπερεὶ πῶμα τὰ ὕδατα σὺν τῇ γῇ, «πνεῦμα» δὲ τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχήν, τῷ λεπτῷ τὸ λεπτὸν συγκεράσας, – τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτὸν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν, – ὅπως τὸ μὲν πνεῦμα τρέφῃ τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ σὺν τῷ πνεύματι τρέφῃ τὴν κτίσιν διϊκνούμενον παυταχόσε. Ἓν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τρόπῳ τινὶ μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν· «Γενηθήτω

φῶς». Ὥσπερ οὖν «καμάρα» ὁ οὐρανὸς ὢν συνεῖχε τὴν ὕλην βώλῳ ἐοικυῖαν. Καὶ γὰρ εἴρηκεν περὶ τοῦ οὐρανοῦ ἕτερος προφήτης ὀνόματι Ἡσαΐας λέγων· «Θεὸς οὗτος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖσθαι», ⟨χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας⟩.

> Ce que le prophète appelle *terre* tient lieu d'assise et de fondement; par *abime* il désigne la multitude des eaux, et il parle de *ténèbres* parce que le ciel qui avait été fait par Dieu couvrait, comme un couvercle, les eaux avec la terre. Le *pneuma* qui se tenait sur les eaux était celui que Dieu a donné à la création pour la vivifier comme il a donné l'âme à l'homme; il a mélangé le subtil avec le subtil – car le pneuma est subtil et l'eau est subtile – de manière que le pneuma nourrisse l'eau et que l'eau avec le pneuma nourrisse la création en y pénétrant partout. Seul, effectivement, le pneuma, qui faisait figure de lumière, s'intercalait entre l'eau et le ciel, afin, en quelque sorte, que l'eau ne soit pas en communication avec le ciel qui est plus proche de Dieu, avant que Dieu eût dit: «Que la lumière soit.» Le ciel, donc, qui était comme une «voûte», renfermait la matière, semblable à une boule. Et le fait est qu'un autre prophète, du nom d'Isaïe, a parlé du ciel en ces termes: «*C'est Dieu qui a fait le ciel comme une voûte et l'a déployé comme une tente pour y habiter*,» le faisant bien ainsi séparé du monde.

Ce passage commente le verset *Gen.* 1,2, qui dépeint l'état du monde avant la création de la lumière: «*La terre n'était pas visible ni aménagée, les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme, et l'esprit de Dieu se tenait au-dessus de l'eau.*» Voici comment Théophile se représente les choses: la *terre* sert de socle, mais on ne la voit pas encore, à cause de l'*eau* qui la recouvre; l'*abîme* n'est pas autre chose que cette masse d'eau qui est sur la terre et sûrement aussi autour d'elle jusqu'à des profondeurs insondables; au-dessus de l'eau se trouve l'*esprit de Dieu*, lequel n'est pas l'Esprit saint, mais le pneuma des Stoïciens «que Dieu donne à la création pour la vivifier comme il donne l'âme à l'homme». Il y a donc trois éléments superposés: terre, eau, pneuma.[3] Cela pouvait créer cependant une difficulté: pour les Stoïciens, le pneuma était à l'intérieur des choses et circulait à travers elles, ce qui semblait en effet requis pour qu'il puisse les vivifier, tandis que pour la Bible il se trouvait au-dessus. Aussi Théophile nous explique-t-il que le pneuma peut se mélanger à l'eau, car tous les deux sont des corps subtils, et que cette eau chargée de pneuma (τὸ ὕδωρ σὺν τῷ πνεύματι) pénètre ensuite de toutes parts la création.

Là-dessus, Théophile fait une autre remarque pour nous montrer

[3] Sur cette interprétation de *Gen.* 1,2, voir mes remarques dans l'ouvrage collectif *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Paris, Etudes augustiniennes, 1973) 69–79.

combien cette disposition des éléments était appropriée: le pneuma s'intercalait entre l'eau et le ciel pour que les ténèbres n'entrent pas en contact avec le ciel. Mais ici je dois prendre le texte dans le détail:

Ἓν μὲν τὸ πνεῦμα ... ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ ... πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν· «Γενηθήτω φῶς». L'adjectif ἓν n'est pas épithète de πνεῦμα, mais attribut; il ne souligne pas que l'esprit était unique: «cet unique esprit» (Sender), «the unique spirit» (Grant), mais que le pneuma était *seul* à s'intercaler entre l'eau et le ciel avant que la lumière fut créée: «Seul le pneuma ... s'intercalait entre l'eau et le ciel ... avant que Dieu eût dit: Que la lumière soit.» La particule μέν, qui n'annonce pas un δέ, marque l'évidence de l'affirmation: avant que la lumière existe, le pneuma était bien seul à s'intercaler entre eau et ciel.

φωτὸς τύπον ἐπέχον. R. M. Grant croit nécessaire de corriger avec Maran τύπον en τόπον. Mais la même expression revient en 2,15 Ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου, et là le mot δεῖγμα coordonné avec τύπον montre que c'est bien τύπον qu'il faut lire et non τόπον. Nous devons donc garder aussi τύπον dans notre passage. Théophile ne veut pas dire simplement que le pneuma «se tenait à la *place* de la lumière» (Sender), «occupied the *place* of light» (Grant), mais qu'il «*faisait figure* de lumière», qu'il en jouait le rôle, c'est-à-dire qu'il séparait comme elle le ciel et l'eau.

ἵνα τρόπῳ τινὶ μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ θεοῦ, «afin, en quelque sorte, que les ténèbres ne communiquent pas avec le ciel qui est plus proche de Dieu». En effet, pour Théophile, le «ciel» créé le premier jour n'est pas le ciel visible, qui sera créé seulement le quatrième jour et sera dénommé firmament, mais «un autre ciel qui nous est invisible», comme il le précisera un peu plus loin.[4] Ce ciel, qui est probablement pour Théophile la demeure des anges et des âmes bienheureuses, est au-delà du firmament, au delà des étoiles, avec lui commence le monde du divin et c'est bien pourquoi il est invisible. La convenance que Théophile aperçoit dans la position du pneuma intercalé entre l'eau et le ciel, c'est que, de la sorte, les éléments ténébreux, eau et terre, n'entrent pas en contact avec le monde du divin.

Ὥσπερ οὖν καμάρα ὁ οὐρανὸς ὢν συνεῖχε τὴν ὕλην βώλῳ ἐοικυῖαν,

[4] 2,13: Τῇ μὲν οὖν πρώτῃ ὑποθέσει τῆς ἱστορίας καί γενέσεως τοῦ κόσμου εἴρηκεν ἡ ἁγία γραφὴ οὐ περὶ τούτου τοῦ στερεώματος ἀλλὰ περὶ ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος, «Dans la première affirmation de l'histoire et de la genèse du monde [= dans la première phrase de la Genèse: «Au commencement, Dieu a fait le ciel et la terre»], la Sainte Ecriture n'a pas parlé du firmament que nous voyons, mais d'un autre ciel, qui nous est invisible.»

« le ciel donc, qui était comme une 'voûte', renfermait la matière semblable à une boule ». Théophile se représente la matière (eau, terre et pneuma) comme formant une boule entourée par le ciel divin. Et comme il trouvait une confirmation de cette vue des choses dans un verset d'Isaïe (40,22) disant que « Dieu a fait le ciel comme une voûte », il cite ce verset: « Θεὸς οὗτος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖσθαι », ⟨χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας⟩. Ces derniers mots, dont nous cherchions la provenance, prennent ici tout leur sens: ποιήσας ne fait que reprendre le ποιήσας τὸν οὐρανὸν de la citation; le complément sous-entendu est donc le ciel, et cela s'accorde bien avec la pensée de Théophile, pour qui le ciel divin est en effet χωρὶς τοῦ κόσμου, « à part du monde », puisqu'il n'est pas matériel mais déjà divin, et qu'au surplus il est séparé des éléments les plus matériels par la couche de pneuma. Quant à la particule μέν, comme au début du morceau, elle n'annonce pas un δέ, mais elle marque l'évidence de l'affirmation: en faisant le ciel « comme une voûte », Dieu le faisait bien « à part du monde », non pas compris dans le monde mais l'entourant.

Après cela, la phrase sur la création de la lumière retrouve elle-même sa limpidité:

Ἡ διάταξις οὖν τοῦ θεοῦ, τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ, φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανὸν ⟨ὕλην⟩.

> Ainsi le commandement de Dieu, c'est-à-dire son Verbe, se manifestant comme une lampe dans une maison fermée, a illuminé la matière qui était sous le ciel.

L'idée est la suivante: en énonçant le commandement: « Que la lumière soit, » Dieu émet une Parole, qui n'est autre que son Verbe; le Verbe apparaît ainsi dans le monde, et il suffit qu'il y paraisse pour qu'il l'éclaire.

Ἡ διάταξις ... τοῦ θεοῦ, τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ, « le commandement de Dieu, c'est-à-dire son Verbe ». Cette assimilation, qui peut nous étonner, allait de soi pour Théophile, car Dieu n'a pas d'autre parole que son Verbe;[5] quand donc l'Écriture nous dit que Dieu a proféré une parole ou énoncé un commandement, il y a une émission du Verbe, une manifestation du Verbe.

φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ. La « maison fermée », c'est le monde entouré du ciel. Jusque-là les « ténèbres » y régnaient, mais

---

[5] Cf. 2,22, où il est dit à propos de la voix de Dieu entendue par Adam: « Φωνὴ » δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ; « Qu'est-ce qui est voix sinon la Parole de Dieu, qui est aussi son Fils? »

dès que le Verbe y est proféré, manifesté, il l'éclaire comme une lampe. La Verbe joue ainsi le rôle d'un astre qui éclaire les êtres par sa seule apparition.

ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανὸν ⟨ὕλην⟩. Ce n'est pas la «terre» qu'il éclaire, nous l'avons dit, mais la «matière» ou la «création qui est sous le ciel»: pneuma, eau et terre, pour autant toutefois que chacun de ces éléments peut être éclairé; le pneuma le peut davantage que l'eau, et l'eau bien davantage que la terre qu'elle recouvre et cache.

Il semble que cette interprétation de la création de la lumière vise à répondre à la question qui vient spontanément à l'esprit quand on lit dans dans la Bible que la lumière a été créée le premier jour et les astres seulement le quatrième: comment pouvait-il y avoir de la lumière sans astres pour la produire? L'explication de Théophile était toute simple: le Verbe que Dieu proférait en disant: «Que la lumière soit», tenait lui-même lieu d'astre.

Il reste à expliquer comment les mots χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας ont été transportés à la place de ὕλην? Cela s'est fait probablement de la manière suivante: ils avaient été omis à la fin de la phrase précédente, et ὕλην à la fin de celle-ci; le copiste avait écrit dans la marge les mots omis et avait signalé d'un obèle les deux endroits où les notes marginales s'inséraient; le copiste suivant n'a pas remarqué le premier obèle et a inséré la première note là où il aurait dû mettre la seconde.

Pour finir je consigne rapidement deux remarques sur le début du même paragraphe 13 du livre II.

Théophile affirme que la puissance de Dieu se manifeste en ceci qu' «il fait les créatures à partir de rien, comme il veut», ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ τὰ γινόμενα καθὼς βούλεται. L'expression καθὼς βούλεται se trouvait déjà en 2,4 dans un contexte semblable: ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα καὶ ὅσα βούλεται καθὼς βούλεται. Otto a jugé bon de corriger les deux fois καθώς en καὶ ὡς, et R. M. Grant le suit. Je ne crois pas, pour ma part, que cette double correction soit justifiée, car Théophile emploie volontiers καθώς.[6]

[6] Je suppose que la raison qui a poussé Otto à écrire καὶ ὡς, c'est que le dernier passage cité (2,4) a un καὶ devant ὅσα βούλεται et n'en a pas devant καθὼς βούλεται. Si l'on estimait qu'il faut vraiment un καί devant ces derniers mots, il serait plus méthodique d'écrire ⟨καὶ⟩ καθὼς βούλεται que de transformer καθώς en καὶ ὡς, puisqu'on trouve encore καθὼς βούλεται en 2,13. Mais je ne crois pas qu'un second καί soit nécessaire. Théophile relève deux traits dans l'action de Dieu: c'est d'une part que Dieu fait les créatures «à partir du néant», sans avoir besoin d'une matière pré-

A la ligne suivante on lit:ὁ προφήτης πρῶτον εἴρηκεν τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τρόπον ἐπέχοντα ὀροφῆς. R. M. Grant conserve le texte manuscrit. Il me paraît au contraire certain qu'on doit le corriger. Le participe ἐπέχοντα, de quelque manière qu'on l'interprète, comme un accusatif singulier ou comme un neutre pluriel, est injustifiable; il ne peut se rapporter qu'à οὐρανοῦ et était par conséquent au génitif, ἐπέχοντος, puis ce génitif s'est altéré en accusatif sous l'influence du mot précédent. D'autre part, comment hésiter à reconnaître sous τρόπον ἐπέχοντα l'expression que nous avons rencontrée deux fois: τύπον ἐπέχειν? Or, nous l'avons vu, elle doit bien s'écrire avec τύπον (cf. 2,15 δεῖγμα καὶ τύπον). Il convient donc de lire ici: τοῦ οὐρανοῦ ... τύπον ἐπέχοντος ὀροφῆς, «le ciel, qui fait figure de toit». Le sens est meilleur ainsi, car le ciel, qui a une forme sphérique, n'a pas la forme d'un toit («fashioned like a roof»); il en joue seulement le rôle.

Paris-V, Ecole Pratique des Hautes Etudes,
17 rue de la Sorbonne

existente, et c'est d'autre part (καί) qu'il fait «ce qu'il veut, comme il veut». Pour cette absence de coordination, comme aussi pour l'emploi de καθώς, cf. Hippolyte, *Contre les hérésies*, 8 (mon édition, p. 249,25): πάντα ποιῶν ὅσα θέλει, καθὼς θέλει, ὅτε θέλει; 10 (p. 251,19) ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 172–202; © *North-Holland Publishing Company*

HILARY OF POITIERS: THE INFINITE NATURE OF GOD

BY

JOHN M. McDERMOTT

As the greatest thinker of the Latin Church before Augustine, a prose writer of force, and a saint, Hilary of Poitiers certainly rewards a diligent study. His role as a peacemaker between the Homousians and the Homoiousians in the Arian crisis is well known. Unfortunately it seems that the basic philosophical insight of Hilary has been overlooked in recent scholarship. It will therefore be the twofold purpose of this article to expose in detail Hilary's development and application of the idea of positive infinity and to examine again from this newly won starting point the debated question of the specific or numerical unity of nature in Father and Son.

Part I: The Infinity of God

In his excellent study of the development of the Christological theologies and dogma Werner Elert in direct contradiction of Harnack's thesis pointed out that the mixture of Greek philosophy with Christianity did not result in the rational reduction of the latter. Rather their confontation caused the splintering of the intellectual vessel of classical metaphysics upon the rock of an absolute fact emerging from the swirling relativism of history: Jesus Christ, God and man. According to Elert the disintegration of the traditional metaphysics began seriously with the recognition of the inadequacy of the ancient conception of infinity. Instead of being a chaos resisting the intelligibility of form, infinity took on a new meaning. Christians saw it as the positive mystery of God's almighty nature surpassing all the powers and limitations of the human intellect. The laurel wreath for this accomplishment Elert assigned to Gregory of Nyssa.[1]

In the rest of his book Elert developed his main thesis by studying the rejection of the classical axiom of God's *apatheia* and the development

[1] W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin 1957) 44–51.

of the concept of person, especially as illustrated by the Monotheletic controversy. The magnificent sweep of the whole work did not always allow a comprehensive and systematic development of all the topics treated. Happily the more recent work of Ekkehard Mühlenberg treating the Christian interpretation of infinity goes a long way toward remedying this insufficiency. His reworked doctoral thesis, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, appeared in 1966 as a volume in the Munich series *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen). Its main contention was clearly enunciated at the beginning of the first chapter:

> Die göttliche Unendlichkeit – in diesem Begriff fasst Gregor von Nyssa das zusammen, womit er das theologische Denken Platons und Aristotles' zu überwinden hofft. Die göttliche Unendlichkeit – nur dieser Begriff eignet sich dazu, das Netz zu zerreissen, welches die allmächtige Vernunft (νοῦς) über Gott geworfen hatte. Durch die Vernunft vermag sich der Mensch nach Platon und Aristoteles zu Gott zu erheben, ja, durch die Vernunft hat der Mensch Anteil am Göttlichen. Ihre Gesetze gelten für Gott und Mensch. Alles, was an sich selbst sinnvoll, alles, was an sich selbst zweckvoll, was an sich selbst vollkommen sein soll, muss die Vernunft bestimmen und auch begrenzen können. Das Unendliche dagegen lässt sich seinem Begriff nach nicht von der Vernunft einfangen.[2]

The advantage of Mühlenberg's study is his detailed analysis of the infinity problematic and its implications as it worked itself out in the philosophical and theological tradition previous to Gregory and in Gregory's own works. The sweep of this historical panorama is breathtaking. It is impossible here to review all of its components. More preferable and more in keeping with the necessary limitations of this small essay is a critique of one small part of his thesis. Against his contention that Gregory was the first to discover and develop the concept of God's infinity this article intends one simple correction: Hilary of Poitiers had already made the concept of infinity his main philosophical weapen against the Arians.[3]

---

[2] E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen 1966) 19.

[3] I would like to thank sincerely the Rev. H.-J. Sieben, S.J. for introducing me to Hilary, indicating the theme of this article, and giving me great personal encouragement in the publication of this article. In the following article all citations of Hilary's works generally refer to the Mauritine edition (Paris 1693). References to the *Tractatus super Psalmos* (henceforth *TP*) are according to Antonius Zingerle's edition in the CSEL, vol. XXII (Vienna 1891). References to *Tractatus mysteriorum* (henceforth *TM*), *Collectanea Antiariana Parisina* (*Fragmenta Historica*) *cum Appendice* (*Liber I ad Constantium*), *Liber ad Constantium Imperatorem* (*Liber II ad Constantium*),

One need not contest that Gregory had developed the idea of infinity into a central part of his theological system. Hilary on the other hand was much more concerned with an immediate reply to the pressing attacks of the Arians. Moreover, his philosophical education, in contrast to Gregory's, was most probably quite limited.[4] Whereas Gregory went on to develop a whole spiritual theology around his basic insight, Hilary was content, once the heresy was defeated, to retire to Poitiers and explain the psalms to the people of his own diocese.

Gregory was forced into his metaphysical insight as a response to the arguments of the Arian Eunomius, who maintained that the Son as "begotten" had his origin in the unbegotten God.

> Der Sohn hat seinen Ursprung zwar aus Gott. Aber zum Wesen Gottes gehört, dass er ohne Ursprung ist. Hat das Wesen des Sohnes also einen Ursprung, so kann er nicht göttlich sein. Denn jedes Wesen mit einem Ursprung ist nach der griechischen Philosophie nicht mehr ewig.[5]

Gregory countered with the argument that the nature of God is infinite and therefore the terms "begotten" and "unbegotten" cannot define the divine nature as such. The infinity of God was demonstrated as a limitlessness in time.

> Wir fassen zusammen und stellen fest, dass Gregor faktisch nur die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes in dem Begriff des Unendlichen behauptet. Aber er meint, dass das Unendliche doch in jeder Hinsicht für Gott gelte. Denn die menschliche Vernunft kann den Gedanken der Grösse nur fassen, indem sie durch die Zeit die Grenzen der gewordenen Dinge findet.[6]

Gregor also went on to show the infinity of God from a consideration of the implications of God's changelessness and simplicity.[7]

Hilary, as we shall see, attained the same insight through his refutation of the same Arian argument. Though aware of God's simplicity and changelessness,[8] he did not develop this aspect of the argument. Once his basic point was made he rested content.

Hymni, Fragmenta Minora, Spuria are according to the edition of Alfredus Feder, S.J. in the CSEL, vol. LXV (Vienna 1916). All references are to book and paragraph or just to paragraph except with Feder's edition, where the clearest reference is to the page alone.

[4] H.D. Saffrey, Saint Hilaire et la philosophie, *Hilaire et son temps*, ed. E.-P. Labande (Paris 1971) 248–251. This contradicts A. Beck's contention of Hilary's philosophical education before the Arian controversy: *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers* (Mainz 1903) 1f.

[5] Mühlenberg, p. 101.

[6] *Ibid.*, pp. 110f.

[7] *Ibid.*, pp. 118–132.

[8] *CM* 31,2; 74,1f.; *De trinitate* (henceforth *dT*) 1,5.13; 3,2.13; 4,36; 10,43f.; 11,

Before advancing to a detailed analysis of Hilary's thought, we should mention Mühlenberg's judgment of him. The aim of the first part of Mühlenberg's book was to demonstrate in an historical survey that no thinker before Gregory had come to the new concept of infinity that was to destroy the mastery of reason in the classical philosophy. Two passages from the early books of Hilary's *De trinitate* were considered:

> Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia, semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est (2,6). Neque enim aliud quid dignum esse Deo arbitrabatur, quam ita eum ultra intelligentias rerum esse, ut in quantum se ad aliquem praesumptae licet opinionis modum mens infinita protenderet, in tantum omnem persequentis se naturae infinitatem infinitas immoderatae aeternitatis excederet (1,6).[9]

Such quotations might seem to damage if not totally destroy the book's thesis. So Mühlenberg conceeds:

> Die Formulierung trägt ganz in die Nähe Gregors von Nyssa: Gott bleibt dem Menschen immer unendlich überlegen. Aber die Bewegung des Denkens auf Gott ist in der Aussage nicht gemeint. Es wird nicht der progressus in infinitum gefordert, sondern es bleibt bei der einmal erkannten Feststellung, dass die Vernunft nur einen Teil des Ganzen fassen kann und nicht das Ganze.[10]

In view of such a demand for a *progressus in infinitum* Mühlenberg might well have examined more closely the motion indicated in the second passage cited (*protenderet, persequentis, excederet*) and the link with the *mens infinita*, a strange phrase to characterize the human intellect. Moreover a continuation of the first passage cited (2,6) would have proved interesting. The immediately following verses read:

> Curre sensu si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies: quia cum semper intendas, semper est quod intendas. Semper autem locum ejus intendere ita tibi est, ut ei esse sine fine est. Sermo in eo deficiet, non natura claudetur. Iterum revolve tempora, esse semper invenies: et cum calculi numerus in sermone defecerit, Deo tamen semper esse non deficit. Intelligentiam commove, et totum mente complectere; nihil tenes. Totum hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. Ergo neque totum, cui reliquum est; neque reliquum est omne, quod totum est. Reliquum enim, portio est; omne vero, quod totum est. Deus autem et ubique est et totus ubicumque est. Ita regionem intelligentiae excedit, extra quem nihil est, et cui est semper ut semper sit. Haec veritas est sacramenti Dei, hoc imperspicabilis naturae nomen in Patre (2,6).

47; 9,72; *TP* 1,13.18; 2,13; etc. (129,4). *Ac sic aeternitas demutata in metum, si potest esse quod non erat, potuit perinde hoc quod in ea est aliquando non esse. Deus autem sine mensura temporum ...*; the remainder of this citation is given on p. 177 of the text of this article. See also P. Smulders, S.J., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Rome 1944) 193f.

[9] Mühlenberg gives these quotations in German.

[10] Mühlenberg, p. 71.

There is certainly a lot of movement, and there is no indication that the mind is merely revolving in a frustrating treadmill. On the contrary, one senses that the mind is progressing through time to touch the positive infinity of God. In both passages cited suspicions of a new interpretation of infinity are at hand. They shall be confirmed indubitably in Book XII.

An immediate advance to *De trinitate*'s final book to present indisputable proof of a *progressus in infinitum* is easily possible. Nevertheless in the hope that a more detailed exegesis shall be of greater use an attempt will be made to analyse the development of Hilary's idea of *infinitas* and *aeternitas* through all of his writings. For, as we shall see, each of these words will contribute to the deepening clarification of the other. Hilary is to arrive at his notion of infinity by way of an eternal progression through time.

Hilary's first work, the *Commentarius in Matthaeum*, has given rise to the dispute whether or not at the time of its composition Hilary had knowledge of the Arian heresy. Loofs championed a negative answer.[11] More recent scholarship, however, has contradicted him, and Galtier's arguments weigh the scales decisively in this direction.[12] With this well-grounded presumption a study of the text reveals some interesting developments.

At the very beginning Hilary explains Matthew's (1,1 ff.) counting of fourteen generations although the evangelist had mentioned only thirteen by name in the genealogy: *nullus error esse poterit scientibus non eam solum esse Domino nostro Jesu Christo originem, quae coepit ex Maria; sed in procreatione corporea, nativitatis aeternae significantiam comprehendi* (1,2). This *nativitas aeterna* seems at first reading to be enough to refute the Arian contention. Yet it would be worth our while to examine the meaning of *aeternus* and *aeternitas* in this early work. First of all both noun and adjective are employed most frequently in traditional expressions regarding the rewards or punishments of the afterlife.[13] One might similarly interpret Christ's *instituta aeternitatis* (4,1) and *lumen*

---

[11] F. Loofs, Hilarius von Poitiers, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ed. A. Hauck (Leipzig 1900) 58f. For others of the same opinion as Loofs cf. C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle* (The Hague 1966) 13f.

[12] P. Galtier, S.J., *Saint Hilaire de Poitiers* (Paris 1960) 22–33; Smulders, p. 39; Borchardt, pp. 14–17; C. Kannengiesser, Hilaire de Poitiers, *Dictionaire de Spiritualité* 7 (Paris 1969) 472f. Galtiers' rendition of the "argumentation fondamentale" is somewhat misleading, however cf. note 18.

[13] 4,10; 5,6.8.12; 6,5; 10,6.28; 14,7.10; 17,1.3; 21,7; 22,5; 23,5; 24,1; 27,2.

aeternum (4,13; 10,15) as means of reaching eternity. The weakest import of the word is in Christ's promise to Magdalene *aeternam cum praedictione Evangelii operis hujus esse memoriam* (29,1).

A second series of texts in which *aeternitas* is applied to God must also be taken into consideration. Indeed, as Smulders noted, in the *Commentarius in Matthaeum aeternitas* is synonymous with God.[14] So, for example, when Hilary discusses *Mt.* 22,31f., he writes:

> Atque ita Deum habere viventium est; cum Deus aeternitas sit, et non sit eorum quae mortua sunt, habere id quod aeternum est. Et quomodo esse illi futurique semper negabuntur, quorum se esse profiteatur aeternitas?[15]

So Christ and His words are *ex aeternitate* (29,6; 26,3); He has the *substantiam aeternitatis* (5,15); as God He has no body of flesh *in aeternitate Spiritus* (16,9).[16] While discussing the impossibility of Christ's suffering fear in the agony in the garden Hilary gives a definition of eternity:

> Deus autem sine mensura temporum semper est: et qualis est, talis aeternus est. Aeternitas autem in infinito manens, ut in his quae fuerant, ita in illis quae consequentur extenditur; semper integra, incorrupta, perfecta, praeter quam nihil, quod esse possit, extrinsecus sit relictum. Non ipsa in aliquo, sed intra eam cuncta: potens ita largiri nobis ipsa quod suum est, ut sibi nihil de eo quod sit largita decedat (31,2).

This is the first very clear link of eternity with infinity. Eternity is defined as an infinity, a measurelessness in time which embraces all of the measuredness of time. This connection is taken up again in the chapter immediately following where Hilary reveals why he could not admit Christ's fear:

> Sed eorum omnis hic sensus est, ut opinentur metum mortis in Dei filium incidisse, qui asserunt non de aeternitate esse prolatum neque de infinitate paternae substantiae existisse, sed ex nullo per eum qui omnia creavit effectum... (31,3).

---

[14] Smulders, p. 75. "Il est curieux de noter que Tertullien, pour qui la notion d'éternité est profondément solidaire de celle de divinité, n'a que rarement repris l'expression de *deus aeternus*, traduction de la formule θεὸς αἰώνιος si frequente dans la LXX." R. Braun *Deus Christianorum* (Paris 1962) 79. As reasons for this usage Braun suggests that in the Christian tradition αἰώνιος was constantly linked to ζωή – St. Paul used the expression θεὸς αἰώνιος only once, and the second century followed his example. God's eternity was probably too involved in the idea of θεός to merit a new expansion of terminology (pp. 79f.).

[15] It is tempting to anticipate the *dT* and see this passage as providing the basis of analogy between God's eternity and our eternal life, i.e., possession of God or eternity. This argument is not, however, repeated elsewhere in Hilary's first work.

[16] *Spiritus* is a term used of God or of the third person of the Trinity according to context, e.g., *dT* 2,32; 8,25; 10,55; *De synodis* (henceforth *dS*) 44; *TP* 129,3. Other passages in the *CM* where *aeternitas* is used of God are 4,4; 6,14; 10,15; 16,4.5.9; 18,5; 22,3.

There seems to be an equation of *de aeternitate* and *de infinitate paternae substantiae* since both these views are rejected by those denying Christ's full divinity. Although the attention given to *infinitas* is otherwise minimal,[17] these texts are the harbingers of the future. The foundations for the insight into God's infinity are already present, but the future still is to build upon them.

Too much, however, cannot be demanded of these citations. Mühlenberg could easily refer them to the old philosophic idea of eternity as the timeless indifferentiated unity of the Monad. Against the idea of a *progressus in infinitum* Hilary's comment to *Mt.* 5,6 could be cited: *Sitientibus et esurientibus justitiam, beatitudinem tribuit: significans extensam in Dei doctrinam sanctorum aviditatem bonis perfectae in caelo satietatis expleri* (4,5). *Satietas* is a reflection of St. Matthew's *saturabuntur*, but this unreflective use of scriptural terminology may well reveal a lack of awareness about the philosophical implications of an eternal infinity, which would by definition exclude the total fulfillment of any finite creature. This suspicion is confirmed by Hilary's acceptance of the traditional view of the Son's nativity, whereby the Son always existed within the Father's substance but only came to a perfect personal juxtaposition or birth "later". He is eternal not because His birth is eternal, but because by His birth He comes into full possession of the eternal divinity.

> Est autem haec vera et inviolabilis fides, ex Deo aeternitatis (cui ob id quod semper filius fuerit, semper et jus patris et nomen sit; ne si non semper filius, non semper et pater sit) Deum filium profectum fuisse, cui sit ex aeternitate parentis aeternitas. Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inerat ut nasceretur. Est ergo filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque: theotetam enim, quam deitatem Latini nuncupant, aeterni ejus parentis, ex quo nascendo est profectus, accepit. Accepit autem hoc quod erat: et natum est Verbum quod fuit semper in Patre. Atque ita Filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est.[18]

The same thought is found attached to the end of the previously cited passage linking infinity and eternity. The heretics should know

> ...Verbum in principio Deum, et hoc a principio apud Deum, et natum esse ex eo qui erat, et hoc in eo esse qui natus est, quod is ipse est penes quem erat ante quam nasceretur: eandem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti (31,3).

In view of these texts we must conclude that the *nativitas aeterna* of 1,2 means only the nativity of an eternal substance, not a substance which

[17] 9,7; 14,9; 15,7 (*indefinitus*).

[18] 16,4. Smulders also uses this passage for the same point, pp. 78ff., while Galtier quotes only part of the passage for the contrary conclusion: "En lui [le Fils] il n'y a à naître que ce qui est éternal" (pp. 30f.). Cf. Borchardt. p. 17.

was born and existed from all eternity. The Son's eternity is only a derived, not a primordial, eternity. The Arians could then easily reply: Then there was a time before the Son was born: therefore He is not truely eternal, not divine. In the *De trinitate* Hilary shall come to grapple with this problem and stop up the holes in his argument. It is enough now to recognize that the initial move, the link between *aeternitas* and *infinitas*, has been made. The first stroke of orthodoxy awakened from its secure slumber has been instinctively correct, aimed at the heart of the heresy. The strength to drive the death blow home is to be developed in the constant reflection demanded as the heresy grows and Hilary is hurled willy-nilly into the midst of the fray.

The next work written by Hilary was the *Liber adversus Valentem et Ursacium* (356–357). It is now certain that he has come into contact with the Nicean Creed. His commentary on the ὁμοούσιος is worthy of note: "*unius*" *autem* "*cum patre substantiae*", *quod Graeci dicunt* "*omousion*", *ita est: aeternitas sola sui similis est et, quod est semper, in deo est.*[19] *Aeternitas* has clearly become the focal point in his understanding of God and of the Son's relation to the Father.

These early works were only a preparation for Hilary's masterpiece, where his ideas come to fruition and the decisive theological blow is dealt to Arianism: the *De trinitate*. The first three books are in many ways a self-contained "traité De fide"[20] presenting in a positive way the orthodox faith, whereas the following nine are more concerned with a direct refutation of Arianism. Upon opening the first book one is immediately aware that here the problems raised by the heresy are to be taken seriously by a careful thinker. Instead of the somewhat confused ideas of the *Commentarius in Matthaeum*, a melange of traditional concepts and instinctive reactions, there is a concentration upon a real theological consideration. Certainly there is no more shilly-shallying about the meaning of *aeternitas*. He rejects the pagan gods *quia neque in omnipotentia validius infirmiusque, neque in aeternitate posterius anteriusve congrueret; in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum* (1,4). Then the ground of this perfection is given by a citation of the famous passage, *Exodus* 3,14, and the explanation:

> Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur; quia id ipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti: sed id, quod cum incorruptae

[19] P. 153 (Feder); other references to the creed are to be found on pp. 148, 149, 151, 153.

[20] Kannengiesser, p. 479.

> beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse; quia divinum omne neque abolitioni, neque exordio obnoxium est. Et cum in nullo a se Dei desit aeternitas; digne hoc solum, quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit (1,5).

Then follows the passage mentioned by Mühlenberg which we have already considered in some detail above (pp. 175f.). The link of *aeternitas* and *infinitas* is clear, and the *progressus in infinitum* of the searching mind cannot be easily dismissed. There is no lack of further support in Book I. So it is said of Christ, *ut dum infinitas aeternae in eo est potestatis, omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat* (1,13). Christ's actions are not subject to human minds *quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem* (1,13).

Book II brings an abundance of proof. Not only the passages already cited but also the following leave little doubt of a *progressus in infinitum*. Hilary urges the reader to search the mystery of the divine generation:

> Incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. Stat in hoc intelligentia sine verborum (2,10). Again: Transeuntur tempora, transmittuntur saecula, tolluntur aetates. Pone aliquid quod voles tua opinione principium: non tenes tempore, *erat* enim unde tractatur (2,13).

This time he cuts off any attempt to limit the eternity of the Son by making use of the distinction of times between the Son's existence within the Father and His "later" personal juxtaposition. Employing the subordinationist teaching found in Tertullian and Novatian as well as in the *Commentarius in Matthaeum*, the Arians argued: *Verbum sonus vocis est, et enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum. Hoc apud Deus erat, et in principio erat: quia sermo cogitationis aeternus est, cum qui cogitat sit aeternus.* Hilary responds by noting clearly the fine distinction of *John* 1,1 between *in Deo* and *apud Deum. Id enim, quod in principio erat, non in altero esse, sed cum altero praedicatur* (2,15). There is no doubt now about the Son's true eternity.

Book III presupposes the infinite eternity and reiterates a constant theme: reason cannot speculate about the mystery of God's eternity but must make way for faith:

> ...cum sine modo virtutes Dei ac potestatem metiamur, cum naturae Dominum non intra naturales leges cohibeamus, cum hoc solum de Deo bene credi intelligamus, ad quod de se credendum ipse sibi nobiscum et testis et auctor exsistat (3,26).

With this reflection Book III ends. The way has been prepared for an analysis of scriptural texts, first, those which clearly support the orthodox position, then those that have been misinterpreted by the Arians.

Book IV begins with a prologue examining the Arian creed, then proceeds to the main concern: proving from the Old Testament the existence of *Deus et Deus*, i.e., the Son existing alongside the Father. Book V reviews many of the same texts and produces some new ones to refute the hair-splitting of the Arians who allow that Christ is God but not true God.[21] Due to the heavy reliance on Scripture there is no real treatment of God's eternity and infinity, which are, however, presupposed (4,4.6.9. 15.33. etc.). So concludes the orthodox exegesis of the Old Testament.

Book VI treats the *perfectam ac veram unigeniti Dei nativitatem ex evangelicis atque apostolicis doctrinis* (8,2). Before the consideration of the New Testament there is a rejection of all false interpretations of *nativitas*, among them the idea that the Son *non erat ante quam nasceretur* (6,14). Otherwise the book makes no new contribution to the theme of *aeterna infinitas*; *aeternitas* is mainly used in the sense of the promised eternal life (6,24.37.47.48). Book VII continues the examination of the New Testament under the theme *verum Deum Dei filium et indifferentis a Patre naturae* (8,2) against the Arian attempt to the contrary. Here there is likewise no special treatment of *aeternitas* nor *infinitas* (7,11.27).

Book VII began a change of method in that a direct refutation of Arian arguments was made. Book VIII brings the change to completion; a strongly polemical style directs the remainder of the work. Now that the truth has been explained, it is time to refute error (8,2). It is here, in Kannengiesser's words, "où Hilaire semble enfin trouver sa véritable méthode de controversiste".[22] To reject the Arian argumentation that the Father, the one God, is greater than the Son in nature lest there be two gods, Hilary demonstrates the unity of nature in Father and Son from the Scriptures. In the course of the book there is one important development in his understanding of *aeternitas*. Our possession of eternal life is now seen to be grounded in our "natural" union with Christ through the rebirth effected by baptism and brought to completion in the Eucharist.

> Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter

[21] This was the clever distinction of Auxentius, Arian bishop of Milan. *Liber contra Auxentium* 11,14.

[22] Kannengiesser, p. 480, includes Book VII as the exemplification of the new method. Its place in the whole work as a study of the New Testament, however, is more closely linked to the previous books.

vel se in Christo, vel Christum sibi inesse, quia in Christo Pater, et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt (8,13).

Basic to our eternal life is the union with Christ, for *ei et humana debeantur, quod in primogenito ex mortuis renascantur aeterna* (8,50). We shall return to consider these passages in the second part of this article dealing with Hilary's understanding of *natura*. For the present it is enough to see how Hilary's synthesizing mind is subsuming soteriology and eschatology under his developed concept of *aeterna infinitas*. In the other sections of the book there is a repetition of the previous without detailed consideration (8,3.40.43.44.48.53).[23]

Book IX brings the attack definitively into the Arians' own territory. Hilary makes the usual distinction between what Christ said as man and what as God. Then he proceeds to examine favorite New Testament texts often cited by his opponents: *Mk.* 10,18; *John* 17,1–3; *John* 14,28; *Mk.* 13,32, using, however, the distinction only fleetingly in the consideration of *John* 14,18.[24] In this book, as in the previous, the polemical style will lead Hilary more often back to the basic idea of infinity than in the purely scriptural argumentation of Books IV-VII. For the understanding of difficult texts is demanded; questions pertaining to the heart of faith, the possibility of our knowledge of God and the meaning of our salvation, are involved. Once again, however, the pressure of argumentation does not allow a detailed analysis of the presupposed *aeterna infinitas* (9,3.7.31.33.34.42.67.72). Two texts are worth mentioning. The first (9,50) equates *cohabitare Christo* with *aeternitas*, thus underlining the soteriological importance of *aeternitas* pointed out in Book VIII. The second supports our contention that a mental *progressus in infinitum* is the basic experience underlying Hilary's intuition of God's eternity, and this deserves full citation:

---

[23] It is interesting that Hilary also used *indefinitus* of God: *nec indefiniti species definita moderatio* (8,48). *CM* applies the same word to a number in the sense of "not counted" (15,7). The exact meaning of the word is difficult to determine when it occurs (*dT* 9,67; 10,68 (cf. apparatus criticus); *TP* 2,23; 118, Teth 9. Lamed 14; 128,6; 138, 14; 114,12).

[24] In *TP* 54,2 also Hilary acknowledges as a rule of exegesis that Christ speaks both *ex persona hominis* and *secundum deum*. Therefore Hilary knows of this distinction but does not apply it. Perhaps this reflects his willingness to attack an opponent's argument as its strongest point. Even the argument from the *dispensation* in regard to *Mk.* 13,32 can be applied to the divine nature and need not refer to the human nature. – It should also be noted that the last paragraph of Book IX, which uses the human-divine distinction, is most probably an interpolation.

> Fides igitur nostra, etsi initium nativitatis non apprehendens, unigenitum Deum semper profitetur; quia natura non ferat, ut coepisse eum aliquando confiteatur, cujus nativitas omne initii tempus excedat. Sed quem semper esse et ante tempora confitetur, natum tamen intemporali infinitate non ambiget, eum tamen ex ininitiabilis intelligentiae nativitate confessa (9,57).

The use of *initium* and *semper ante tempora*, indicating our inability to precede time's beginning, argues for an interpretation of *intemporalis* that pictures a "horizontal" eternity, i.e., an eternity embracing all of time rather than an atemporal moment removed vertically from the temporal flow, i.e., the classical interpretation of the eternal as pure transcendence.[25]

The polemical intent of refuting the Arian position also motivates Book X. The scriptural references to Christ's sufferings have to be so explained that the integrity of the immutable, perfect divinity is preserved. This involves not only the construction of an ontological Christology which recognizes Christ's human soul[26] but also, in order to restrict the suffering as much as possible, an apparent attempt to explain away Christ's suffering. This attempt, however, is doomed to failure because Scripture is too clearly against it. So in a magnificent section at the end of the book (48–71) Hilary admits his inability and worships the mystery of the God-man – not without pointing out, however, that his opponents have as many, if not more, problems with a consistent interpretation of the Scriptures!

---

[25] Both conceptions of infinity, horizontal and vertical (a point outside and above the temporal line), actually complement each other, though the inherent limitations of discursive intellect prevent us from imagining both "simultaneously". The emphasis upon the horizontal eternity of time, a mental transposition effected by Hilary, is the basis of his insight, I believe, into his idea of God's infinity. Augustine, however, reverted to the vertical conception of infinity (*De trinitate* 4,30; 5,17; PL 32,909f. 922–924).

The horizontal plane of time is that along which the mind can infinitely regress and progress without reaching a final term. If time is seen merely as a regrettable Platonic fall from the purity of eternal truth, this progression along the temporal plane is frustration since it cannot effect an escape from time to the "really real". The infinity of time is therefore merely a mathematical infinity, an exercise in logic-chopping. For time to become meaningful its humanly experienced infinity, i.e., mathematical infinity, must be a true way to God. The experienced mathematical infinity is related to and supported by God's pure infinity, which thereby fully embraces the temporal line. For God is more than a timeless idea; He breaks apart all limiting categories of thought. What this ultimately means, I believe, is that time is in some way constitutive of the God who created it from nothing. Hilary never accepted this conclusion – he tried to explain away the sufferings of Christ – but I hope to publish a book within the coming year to draw out some of the consequences of Hilary's view of a horizontal, infinite eternity.

[26] A. Grillmeier, S.J., *Christ in the Christian Tradition* (London 1965) 307–311.

Since this book is concerned with the explanation of Christ's sufferings, there is no place for a particular treatment of *aeternitas*. For this reason we do not find many references to *aeternitas* and those found (10,16.68.70) do not contribute anything new to our understanding. The *sacramentum intemporalis nativitatis* has to be considered in another place (10,54).

Book XI is not yet the proper place. Its theme, however, makes further reference to *aeternitas* unavoidable. For Hilary now continues the Christology of Book X in those scriptural statements about Christ *post resurrectionis gloriam* (11,7), more specifically, the problems raised by *John* 20,17 and 1 *Cor.* 15,26ff. The references to *aeternitas* or *infinitas* in the actual exegesis are limited to three (11,4.24.34) which add nothing to our previous understanding. After paragraphs 40 and 41 have summarized the interpretation of 1 *Cor.* 15 and *John* 13,21f. has been cited for confirmation (11,42), Hilary attacks the philosophical implications of the Arian exegesis: if Christ had to empty Himself in His submission fo the Father, *absolutae itaque beatae divinitatis inops intelligendus, si Deus esse omnia in omnibus per provectionem temporum consequetur* (11,43). The following chapter then engages in an analysis of the mathematical infinity, i.e., Hegel's "schlechte Unendlichkeit", and denies the validity of its predication of God.

> Quod si Deus, cui non aliunde est quod Deus semper est, profectum habeat, ut plus sit aliquando; non potest tamen ad id pervenire, ne sibi nihil desit: quia cui naturae profectus est reliquus, numquam intelligitur sine aliquo incremento residuo profecisse; dum natura ad profectum spectans, proficiens licet semper, semper tamen pateat ad profectum. Quod autem in plenitudine perfecta manet, semperque est, non sibi reliquit ut plenius sit: quia accessionem plenitudinis plenioris perfecta plenitudo non capiat. Et haec quidem de Deo ita opinandi piae intelligentiae species est, Deo nihil deesse, plenumque esse (11,44).

Hilary was well aware of the possibility of a *progressus in infinitum*. The human mind advances in such a way and makes such an experience, but God is far beyond it, as the following text implies: *Deus, qui semper est, non subjectus est modo, neque ab anteriore sui aliquo modo mentis aut intelligentiae praevenitur* (11,47).

The last sentence of the book should also be quoted:

> Et post peccatum veteremque hominem, in agnitionem Dei novus homo factus, constitutionis suae obtinet perfectionem, agnoscens Deum suum, et per id imago ejus: et per religionem proficiens ad aeternitatem, et per aeternitatem Creatoris sui imago mansurus (11,49).

May we not see here the idea of a time-filled "horizontal" eternity and not just a vertical leap from time into a timeless moment? In such a case

the mind's *progressus in infinitum* is not merely an acknowledgement of insufficiency but a true experience of the God who nevertheless remains mystery. This is why Hilary could write the *gratulabor profecturum* of 2, 10 already considered (p. 180). At any rate it is scarcely to be denied that Hilary had at least a premonition of the important distinction between mathematical and pure or absolute infinity, which puts him intellectually as well as temporally a long step in front of Gregory of Nyssa.[27]

We have now reached the decisive and final book for which all the others have been merely a training (1,34). Here is the last and greatest danger to be met before we come safely home to port (12,1). It is a cause of wonder that Charles Kannengieser located the center of Hilary's doctrinal thought in Books VII through X while consigning Books XI and XII to an inferior status in that they only "présentent des compléments".[28] Admittedly, as Kannengiesser maintained, the summary given at the end of Book I promised a section on the Holy Spirit in Book XII, which is only sketchily accomplished. Yet the two other sections promised – about the true meaning of infinity and the exposition of *Prov.* 8,22 – are developed in detail. Moreover, can the consideration of *John* 20,17 and 1 *Cor.* 15,26ff., dealing with Christ's relation to the Father, be considered only supplementary when Hilary has to engage in a carefully detailed word-by-word exegesis to lay bare the orthodox interpretation? Could it be expected that any work on the subject relegate to an minor place the crucial text *Prov.* 8,22, which is the starting point of Arianism?[29] All three of these texts had not been mentioned previously in the *De trinitate*. If one sees Book X as central, is not Book XII at least its continuation? For Book X recognized that the theological question could not be closed without a study of the decisive *sacramentum intemporalis nativitatis* (10,54). If the Arian heresy ultimately draws its force from a Platonic philosophic, this not only explains Hilary's constant opposition to human thought in its attempt to limit God but also makes necessary a philosophical criticism of its presuppositions.[30] Kannengiesser is hardly

[27] "Die moderne Mathematik unterscheidet in diesem Fall sehr streng zwischen 'unbegrenzt' und 'unendlich'. Für Gregor von Nyssa gilt diese Unterscheidung nicht", Mühlenberg, p. 176, n. 2. How exactly conscious Hilary was of this distinction is a moot point, but in any case from what we have seen Hilary would never confuse one with the other as Gregory apparently could.

[28] Kannengiesser, p. 480.

[29] Epiphanius, *Adversus haereses* 69,12; PG 42,221.

[30] F. Ricken, S.J., Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, ed. B. Welte (Freiburg 1971) 74–99, esp. 85–90.

justified therefore in degrading Book XII to a "complément". An ordering mind has been at work in the total plan of the *De trinitate*. After all the other defenses of catholic truth and attacks upon the Arian heresy Book XII now strides toward the heart of the heresy to provide the death blow with its philosophical consideration of *aeternitas-infinitas* and, built upon this consideration, the refutation of the Arian interpretation of *Prov.* 8,22. After the introductory paragraph Hilary briefly refers to several arguments establishing Christ as our Creator who cannot be reduced to the level of creature without lowering the Father, to whom He is equal, to the same rank (2–7). Then there is the treatment of the Son's *nativitas* with some passing remarks on the use of metaphorical language about God and a passage stressing the distinction between the *Filius generatus* and us, the *filii acquisiti*, ending:

> Unigenitus autem Deus neque non fuit aliquando non filius, neque fuit aliquid ante quam filius, neque quidquam aliquid ipse nisi filius. Atque ita qui semper est filius, non reliquit id de se intelligentiae, ne aliquando non fuerit (15).

With this the theme has been clearly stated. Paragraph 16 shows that human births always involve a temporal predecessor and are therefore *per causam*. Then comes the divine distinction: *Sed unigenito Deo, cui non praeest tempus anterius, non relinquitur ut aliquando non fuerit, quia ipsum illud aliquando jam prius est, deinde non fuisse jam temporis est ...*" (17). The following paragraph gives the heretical arguments:

> id, quod semper fuit, non patiatur ut natum sit; nascendi autem causa sit, ut sit quod non erat: esse vero quod non fuit, nihil aliud sub communi sensu esse, quam nasci ... and: Si ... natus est, coepit; et cum coepit, non fuit; et cum non fuit, non patitur ut fuerit ... and: Non fuit antequam nasceretur: quia ut esset qui non erat, non qui erat natus est.

Warnings are of course issued against such insidious subtlety; the need of staying close to evangelical, apostolic truth rather than *callidae philosophiae tortuosas quaestiones* is stressed (18–30).[31] Hilary then makes the first important philosophical distinction: *neque enim id ipsum est non natum et nasci.* For an eternal Father necessitates an eternal nativity.

> Quod vero ex aeterno natum est, id si non aeternum natum est, jam non erit et pater auctor aeternus. Si quid igitur ei, qui ab aeterno patre natus est, ex aeternitate defuerit, id ipsum auctori non est ambiguum defuisse: quia quod gignenti est infinitum, infinitum est etiam nascenti (21).

[31] Indeed! the previous paragraphs were by far the most difficult to read in the whole *dT.*

Here is the principal argument. In it eternity is explained in terms of infinity, for eternity is previous to every *aliquando* – not removed from time, but previous to it! A horizontal time-embracing infinity, the never attainable termination of an infinite *progressus*. This is made unavoidably clear in paragraph 24. *Exodus* 3,14 is cited, as in Book II, to equate God with *esse*.

> Ergo ubi *est*, non potest vel sensum vel sermonem inire non esse. Sensui nostro retroacto semperque revocato ad intelligentiam ejus qui est, de eo id ipsum tantum, quod est, ei semper anterius est: quia id, quod infinitum in Deo est, semper se infiniti sensus nostri recursui subtrahat; ut ante id, quod proprium Deo est, semper esse, aliquid aliud intentio retroacta non capiat; quia nihil aliud ultra ad intelligentiam Dei, aeternitate procedendi, quam Deum semper esse semper occurat (24).

This *aeternitate procedendi* is explicitly interpreted by the Maurist editor as *processu in infinitum*.[32] The same *progressus in infinitum* is used in paragraph 32: *quia si quid de Filio mens retroacta scrutabitur, nihil aliud scrutantis sensui, quam natum esse et semper esse, semper occurret.* Another point worth noting in paragraph 24 is the somewhat strange *infiniti sensus nostri* recalling the *infinita mens* of 2,6. The Maurist explains: *Sensus infinitus vocatur, cujus est infinitus recursus.*[33] A similar expression is used in paragraph 28:

> quomodo id quod sine sensu intelligentiae aeternae natum semper, id est, ante tempora aeterna esse, apostolica fides cum locuta sit; id rursus non fuisse ante quam nascitur, per sensum humanae intelligentiae, nostri temporis infidelitas eloquitur?

To which the editor comments: *Intelligentia creata, ni fallimur, aeterna nuncupatur, quia aeternitate procendi ad intelligentiam Dei niti potest licet comprehendere eum non valeat.*[34]

From the whole section following paragraph 24 many other texts could be cited. There is an almost total interchangeableness of *infinitus* and *aeternus*, both qualities surpassing the capabilities of the human mind. But our point has apparently already been made. Hilary's understanding of infinity and eternity is based upon the experience of the human mind's inability to arrive at any end in its unending attempt to comprehend the beginning of time. In other words a *progressus in infinitum* was included in Hilary's concept of infinity before Gregory of Nyssa developed the insight.

---

[32] 1124, note "q".
[33] 1124, note "o".
[34] 1127, note "a".

At the end of Book XI we had already found very persuasive indications that Hilary was aware of a pure infinity as opposed to a mathematical infinity, even if he was not dealing with the explicit modern problem. Book XII offers further confirmation. Let us return to paragraph 28 to find the answer to Hilary's rhetorical question, the last one just cited above: *cum quod ante tempus natum est, semper est natum: quia id quod est ante aeternum tempus, hoc semper est.* In other words, *aeternum tempus* is our experience of eternity, our *progressus in infinitum*, and there is a positive infinity beyond it. This thesis may be supported by Hilary's frequent use of the expression *ante tempora aeterna* and certainly finds its verification in paragraph 54: *Si aliquid in rebus est, quod antevenit aeternitatem; erit aliquid profecto, quod sensum aeternitatis excedat.* Again we find the distinction between our experience of infinity and the divine reality which transcendently embraces all of humanly experienced infinity.

Thus Hilary has simultaneously broken the back of the Arian attack and breached their defenses at the strongest point. All that remains is the mopping-up. Once a horizontal infinity has been accepted instead of a vertical transcendence, even the fearsome *Prov.* 8,22 has been rendered tame. Granted that *Sapientia* was with God in His preparations, because God's thoughts do not come and go, but are in eternity, *Sapientia* is eternal – and eternity is the realm of the divine beyond the capacities of the human intellect (39–41).

In the *Tractatus mysteriorum* and the political writings there is nothing of importance to be found with regard to *infinita aeternitas* except possibly one chapter in the *De synodis* where the meaning of *intemporalis* predicated of God is explained: *non tamen tenetur in tempore, quia non potest aeternus et infinitus Deus pater intelligi temporalis* (24). Interestingly enough this is the only use of infinity in the *De synodis*' argumentation, a point to be explained in Part II.

In Hilary's final work, the *Tractatus super Psalmos*, there is an overwhelming number of texts bearing on our question. To analyze them all, however, would be superfluous since the main thrust of Hilary's thought has already been exposed.[35]

Let us conclude this first part by summarizing its results. Hilary stands entirely within the tradition in his insistence on God's eternity. New is his

[35] Here are the texts from the *TP* which may prove especially helpful to scholars: 52,11; 56,9f.; 60,3; 67,20.34; 68,29; 118, Lameth 3.14f., Koph 4; 126,14; 129,6; 134, 7; 144,12; 149,1 (in view of 2,32 and 118, Iod 11).

equation of God with *aeternitas*. The full meaning of this step was not at first clear to him, for he was still prepared in the *Commentarius in Matthaeum* to accept the old schema of the Son resting within the Father and only later coming to full personal juxtaposition. The exigencies of the Arian conflict soon revealed the implicit contradiction in the idea of the divine Son coming to a later state of perfection. To maintain the Son's divinity Hilary had to meditate upon the nature of God, i.e., *aeternitas*, and so he reached the insight that God is not transcendent in a timeless instant but that His infinity, while remaining transcendent, nevertheless embraces time. The mind's *progressus in infinitum* is a true reflection of God's infinity (cf. esp. *TP* 62,3; 129,6). Yet as such the human mind cannot comprehend God. God, the eternal mystery, can only be known in so far as He has revealed Himself to us in and through His only-begotten Son, Jesus Christ. *Ad Patrem autem nemo vadit nisi per Filium: quia cessante in nobis fide Filii, ignorabilis Pater est, non adituris ad paternam religionem, nisi prius Filii veneratione suscepta* (*dT* 11,33). With this insight secured we can in Part II approach another problem which has unfortunately disturbed the quiet rest of many scholars.

Part II: The Nature of God

The theory of Harnack that the end result of the Arian controversy was the victory of the Origenistic homoiousian theology under the homoousian formula is well-known – and well-attacked. Though the theory's main support is the later Cappadocian theology, Harnack cites Hilary as his chief witness to exhibit the influence of the homoiousian arguments upon a convinced Homoousian.[36] This aspect had been worked out in detail by Gummerus.[37] The many similarities between the homoiousian creed published at the Synod of Ancyra (Easter, 358) and the works of Hilary are attributed to Hilary's borrowing of homoiousian theology. Smulders has already pointed out the fallacies of this *post hoc, ergo propter hoc* argumentation when applied to a major theologian like Hilary. His basic doctrine was already formed before his exile or shortly thereafter.[38] But chronological particulars need not delay us here. More basic to the validity of the argument is the tenableness of its presupposition,

[36] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II/1 (Tubingen ^{5}1931) 253.260f. Cf. Loofs, 62.

[37] J. Gummerus, *Die homousianische Partei* (Leipzig 1900) 107–115.169–173.

[38] Smulders, pp. 249f. G. Rasneur, L'Homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie, *Revue d'Histoire Eccléstiastique* 4 (1903) 412–419.

viz., that the distinction between generic and numerical unity was actually made by Hilary.[39] The aim of this second part of the article is to show that this presupposition is ungrounded as far as Hilary is concerned and that any attempt to interpret his thought in terms of such a distinction misses the true strength of his argumentation.

Fr. Smulders has produced the most comprehensive and best treatment of Hilary's teaching upon the *una natura* of Father and Son. His conclusion reads:

> La pensée d'Hilaire doit donc être présentée comme ayant professé *une véritable identité de substance, sans avoir toutefois une terminologie fixe et univoque* ... Ce n'est pas dans la doctrine, c'est dans la terminologie que gît la vraie difficulté. Hilaire, en effet, ne distingue pas l'unité numérique de l'unité purement spécifique, il parle indistinctement de la substance, de la nature, de l'essence, de l'unité ou de l'égalité du genre. Cette distinction des auteurs ne l'intéresse pas. La question principale pour lui est de savoir si le Fils, que tous reconnaissent comme Dieu, est tellement égal au Pere qu'il pénètre sa substance même.[40]

The main arguments employed relied on a careful study of the text. Hilary knew that God is one. The distinction between Father and Son does not destroy this unicity since their relationship does not juxtapose them not can they be added to each other, one being Father, the other Son. On the ontological level this is clear since the substance, the *res*, of the Father is not different from the *res* of the Son. For the Father in generation transmits all to the Son without losing anything Himself. Each possesses the Other in Himself and is simultaneously present in the Other – *inesse* and *in-se-habere*. This is further supported by the frequent use of the expression *unus ex uno* which signifies the "perfection transcendent de cette generation".[41] For *unus* is a reflection of the Greek εἷς, which is not a number, but an inherent property of the divine nature. "Il indique que Dieu est d'une simplicité transcendante et que la substance divine, en soi parfaite et totale, n'admet ni composition ni multiplication".[42]

[39] Such is the problematic as formulated by T. Zahn, *Marcellus von Ancyra* (Gotha 1867) esp. 8–32.64–97. Ricken, pp. 90f.: "Zahns Gegenüberstellung von numerischer oder Wesenseinheit auf der einen und Wesensgleichheit auf der anderen Seite birgt die Gefahr in sich, bei der Deutung des dem Homousios zugrunde liegenden Usia-Begriffes von der aristotelischen Philosophie auszugehen.... Die Forschung ist seit Zahn weitgehend von der genannten Alternative bestimmt.... Dass sie und die ihr zugrunde liegende Begrifflichkeit geeignet ist, die Aussageabsicht von Nikaia zu erfassen, kann man mit I. Ortiz de Orbina und G. C. Stead mit Recht bezweifeln. Dass die Frage der numerischen Identität von Vater und Sohn in Nikaia zur Diskussion gestanden hat, dürfte sich schwerlich beweisen lassen."

[40] Smulders, pp. 234f.

[41] *Ibid.*, p. 228.

[42] *Ibid.*

Each possesses in His proper person the unique divine nature. Additional confirmation was supplied by Smulders through a presentation of Hilary's thought about the single principle of operation in Father and Son and their mutual perichoresis or "circuminsession". To show that *unus* refers to a unity of nature excluding multiplicity the following passage is cited:

> Non enim religiosa unitas nominis, ex indifferentis naturae essentia constituta, personam genitae ademit essentiae, ut unici ac singularis Dei substantia per unionem nominis intelligatur: cum utriusque essentiae nomen unum, id est Deus unus, ob indiscretae in utroque naturae indissimilem substantiam praedicetur (*dS* 42).

This use of *unus*, clearly distinguished from the *unicus* and *singularis* of a personal union, is imposing. G. Rasneur argued similarly to the conclusion that Hilary maintained stoutly a numerical unity in the *De synodis* and only allowed the homoiousian formula in so far as it led to the acknowledgement of ὁμοούσιος; Hilary equated *similis* with *aequalis* and continued: *aequalitas autem naturae non potest esse, nisi una sit* (76). Rasneur's argument therefore also relied upon the unequivocal use of unus to signify numerical identity.[43]

To Smulders' arguments Joseph Moingt says: "Ce raisonnement est bon, très bon même. Ce qui fait défaut, c'est la démonstration lexicographique, l'étude terminologique du vocabulaire de l'unité."[44] The difficulty in that type of argumentation is that the word *unus* is taken so much for granted that its meaning in the text is not thoroughly examined. Hilary was not aware of the importance of the distinction between numerical and specific difference, as Smulders noted above. Not only is *unus* never limited to numerical unity, but some texts allow only a generic unity. This usage therefore refutes the contention of Smulders that a numerical unity alone is intended. So we notice in the *De trinitate*, Book VII, the following:

> universa nativitas non potest non in ea esse natura, unde nascatur ... Quod autem alienum a se non est, id unum est genere naturae: et quidquid unum est per nativitatem non habet solitudinem; quia et solitudo singularis est, et nativitas est unitas ad utrumque (21).

The full meaning of the *nativitas* will be explained later; for the present it is enough to note the apparent generic unity of birth indicated by *unus*. A stronger text, since not in a passage directly referring to the unique divine relation of Father and Son, is to be found in the *Tractatus super Psalmos*. While commenting on Psalm 122's *et sicut oculi ancillae in*

---

[43] Rasneur, pp. 423–426.

[44] J. Moingt, S.J., La theologie trinitaire de S. Hilaire, *Hilaire et son temps*, 164.

manus dominae suae Hilary notices a difficulty. Though the previous verse referred to a multitude of servants and masters, here the singular is used while referring obviously to the same situation.

> Nunc autem una ancilla et una domina: quia natura una est animae humanae, sicuti et terrenae carnis una natura est. Et quia nunc de peccatoribus, qui peccati servi sunt, sermo est, haec ancilla anima carnis dominae suae dedita est ... (8).

And this passage immediately follows one in which the phrase *unus Deus* is discussed and analyzed so that

> deus ... unus uterque est: non quod unus divisus in duo sit, aut uterque ipse sit, ... sed unus ex uno et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque (7).

Hilary was not likely to have been very careless in writing paragraph 8.

Reminiscences on the Arian struggle frequently make their way into Hilary's *Tractatus super Psalmos*. It is not to be expected that Hilary would then be oblivious of his long battle and exile while speaking of the divine unity nor that in a time of victory he would feel compelled to make diplomatic concessions to the Homoiousians. Yet we find another interesting passage, employing a comparison which moves us again to doubt the stringence of Hilary's supposed numeric identity. After speaking of the Son's lack of fear in His death, he continues:

> Servata autem diligentissime ea ratio est, ut in unigenito deo aeterni et gignentis eum dei gloria nosceretur, cum dicitur: *sicut leo et sicut catulus leonis*. Ad id enim, quod ex deo ipse subsistit, catulus est leonis: ad id vero, quod leo est, paternae in eo maiestatis indifferens generositas praedicatur, ut unum ambo sint, leo est; ne unus atque ipse sit, catulus leonis est (131,8).

Two points are worth noting: first, *unus* does not stand alone – *ipse* is added – to indicate a numerical (personal) unity; second and more important, the generic unity of lion and cub is applied directly to the relationship between Father and Son without restriction. In view of this the Adam-Seth analogy of the *De synodis* may be taken at its full value.

> Per Moysen Seth Adae similitudo est, per Johannem Filius Patri aequalis est: et quaerimus tertium nescio quid inter Patrem et Filium, quod natura non recipit. Similis est Patri, filius Patris est, ex eo natus est: per hoc solum pie potest quod unum sint praedicari (73).

The same must be allowed of another passage in the same work. Hilary admits with the Homoiousians a certain ambiguity tending toward Sabellianism in the term ὁμοούσιος, but charges their ὁμοιούσιος with a *nuditas* that also allows a false interpretation.

> Multa saepe fallunt, quae similia sunt ... Timeo lactis similitudinem, ne oblatum mihi lac, non lac ovium sit: quia ei simile videatur et bubulum. Ut lac ovium lacti ovium simile sit, non potest simile esse, nisi ovis sit. Similitudo vera in veritate naturae est ... Haec est enim secundum essentiam similitudo, si massa massae consimilis non fallat in bractea, si lac quod concolor est, non diversum sit in sapore. Simile auro quidquam non potest esse, nisi aurum: simile lacti, nisi sui generis sit, esse non poterit (89).

Both texts employ a this-worldly generic unity as the example for a proper understanding of the unity or similarity of Father and Son.

The texts cited above only indicate that the unity of nature envisaged by Hilary cannot be limited to a numerical unity. In the opposite extreme all the citations of Coulanges (Turmel)[45] indicating solely a generic unity are invalid because he ignored a definition of the *De synodis* quoted by Rasneur:[46]

> Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit ... Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat (12).

In other words, *genus* is not an abstract term, but refers to the same concrete object as does *essentia*.[47]

So far we have reached only negative results. It is possible to affirm neither a generic nor a numerical unity of God. This point is not the center of Hilary's thought. We have to look elsewhere to find the fundamental insight that serves as the keystone of the whole intellectual structure. To discover this we have to return to the traditional idea: *natura* derives from *nativitas*.

Hilary was certainly acquainted with the works of Tertullian (*CM* 5,1).[48] Beck even goes so far as to say that the *De trinitate* is often an expanded commentary on the *Adversus Praxean*.[49] This is somewhat exaggerated, but in any case a study of Tertullian will facilitate an understanding of Poitiers' bishop, who so often appealed to tradition.

---

[45] L. Coulanges (J. Turmel), Métamorphose du consubstantiel – Athanase et Hilaire, *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 8 (1922) 191f.

[46] Rasneur, p. 425, note 3; later cited by Smulders, p. 232, note 49.

[47] Moreover the main contention of Coulanges, that Hilary switched from numerical to specific unity, is not valid. He presupposes that ὁμοιούσιος clearly meant numeric unity at Nicea; this has been rejected by modern scholarship: Ricken, pp. 90–97; Moingt, p. 165; V. de Clercq, C.I.C.M., *Ossius of Cordova* (Washington, D.C. 1954) 263–265. We have also seen that Hilary was slightly subordinistic in the *CM*, which would argue against a clear idea of numerical unity.

[48] Moingt, p. 164.

[49] Beck, p. 2.

In his monumental study of Tertullian's Trinitarian doctrine Jsepho Moingt noticed the ambivalence of Tertullian's concept of *natura*, at times identical with *substantia*, that which something is, at times only an "ensemble de propriétés caractéristiques", in which case "la nature s'écarte de l'*être* et tombe dans l'*avoir*".[50] Tertullian did not give special attention to philosophical exactness here. "Il définit d'habitude la naturalité par la nativité, *ex nativitate*, la naissance de chaque chose étant la reproduction de l'origine première du genre, *ex institutione naturae*".[51] The imprecision of the term was the theological key which allowed him to unify the natural and the supernatural and to explain the naturalness of man's striving for the good and the "quasi-naturality" of his inclination to evil. The same holds true of the divine nature. If the Son reveals the Father fully, if the Father's action fulfills itself in the action of the Son,

> ... c'est qu'elles ont chez l'un et chez l'autre un unique principe spécifique, un principe qui est lui-même ce que ces Personnes distinctes ont d'identique: la nature, qui – dans le cas de la Trinité comme dans celui du genre humain, sinon sous une mode supérieure – "s'écoule" à partir de l'origine et se transmet, une et identique, avec la substance.[52]

It would be going too far to find a perfect identity of divine nature overcoming all traces of inequality in Tertullian,[53] but the basic principle is affirmed: *natura* from *nativitas*.

Novatian affirms a real nativity of the Son from the Father in his *De trinitate* (87, 127, 132, 138, 147, 183ff.);[54] nevertheless his use of *natura* is somewhat unusual. God the Father is never designated by the term *natura*. He has no origin and is therefore infinite (24f.); He escapes all positive predication since He transcends all His predicates (37ff.). *Natura* seems, on the other hand, to designate something capable of description, and therefore finite. We see this clearly in the following passage:

> Ex quo effectum est, ut nec nomen dei proprium possit edici, quoniam non possit nec concipi. id enim nomine continetur quicquid etiam ex naturae suae condicione comprehenditur. nomen enim significantia est eius rei, quae comprehendi potuit ex nomine. at quando id, de quo agitur, tale est, ut condigne nec ipsis intellectibus

---

[50] J. Moingt, S.J., *Théologie Trinitaire de Tertullien* (Paris 1966) II, 405–409. Braun, p. 197: "Quand Tertullien veut parler de l'ensemble de qualités ou propriétés qui s'attachent au substrat, il se sert de *natura* ou, de préférence, de *status*."

[51] Moingt, *op. cit.*, 412.

[52] *Ibid.*, p. 423.

[53] *Ibid.*, p. 428.

[54] Paragraph references are to Novatianus, *De trinitate*, ed. H. Weyer (Düsseldorf 1962).

colligatur, quomodo appellationis digne vocabulo pronuntiabitur, quod, dum extra intellectum est, etiam supra appellationis significantiam sit necesse est? (26).

Natura is referred to the Son once (74), but here one easily sees the results of Novatian's subordinationism: the Son is the visible God (100ff.). Despite this reluctance to use *natura* one finds the same principle affirmed as in Tertullian's works: *natura* from *nativitas: ut enim praescripsit ipsa natura hominem credendum esse, qui ex homine sit, ita eadem natura et deum credendum esse, qui ex deo sit* (59; cf. also 87).

Hilary knows how to define nature as *id quod est* (*dT* 9,42; *dS* 12). But throughout most of his work "le sens premier de ce mot est ce qui convient à une chose en vertu de sa naissance".[55] It is mainly used in the sense of the concrete existing being.[56] So Hilary is a man of tradition – with a vengeance. After commenting that Hilary's "vocabulaire de l'unité" is the same as Tertullian's, Moingt continues:

> Ce qui est assez remarquable, c'est que le mot *natura*, que Tertullian connaissait, bien sûr, mais n'employait pas dans sa théologie trinitaire, fait une irruption massive dans le vocabulaire théologique occidental; et le fait que ce mot *natura* est mis très régulièrement en relation d'une part avec *nativitas*, d'autre part avec *aequalitas*, *similitudo*, est significatif du changement de problématique.[57]

No longer is the Son's existence the moot point, the question of His "être spécifique" has arisen. Important for us is the new frequency with which the conclusion from filial *nativitas* to divine nature is made.

The last two texts of the *Commentarius in Matthaeum* cited in the treatment of *aeternitas* (16,4; 31,3; pp. 177f. above) indicate that Hilary argues from *nativitas* to *natura* even in his earliest work. And his commentary on the Nicean creed in the *Adversus Valentem et Ursacium liber* I (356)affirms that *natum de deo deum esse*.[58] In the *De trinitate* the argument finally grows to such a stature that it controls the whole work. The first five books make references to it quite often. The concern of Books VI and VII to prove a *perfecta nativitas* and *verum Deum Dei filium et indifferentis a Patre naturae* occasion such frequent recourse to the argument that it is almost impossible to make a choice of the best texts. Let these two suffice:

> Nec idem Deus, qui erat; sed Deus ex Deo, qui erat, natus est: et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam (6,13).
> Anne naturalis nativitas non est, ubi per nomen patris proprii, naturae aequalitas

[55] Smulders, p. 283.
[56] Smulders, p. 284.
[57] Moingt, La théologie trinitaire de S. Hilaire, 164.
[58] P. 151 (Feder).

nihil differat. Quis porro dubitat, quin indifferentem naturam nativitas consequatur? Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas: quia naturae aequalitatem sola possit praestare nativitas (7,15).

Could a stronger correlation between *nativitas* and *natura* or *aequalitas naturae* be wished?

What sort of unity is intended by the analogy of human generation? Coulanges saw it as proving his contention of specific, not numerical, unity.[59] That would certainly be true if Hilary had not explicitly distinguished between human and divine nativity.

Ubi enim unus ex uno est, et Deus natus ex Deo est, affert tantum significationis intelligentiam terrena nativitas: ceterum non satisfacit comparationis exemplo origo nascentium, quae habet in se et coitum, et conceptum, et tempus, et partum; cum Deus ex Deo natus nihil aliud intelligendus sit esse, quam natus (6,9).

The exact implications of this imperfect analogy are explained later:

Humanae nativitatis conscientiam consulo, utrum non intra patres maneat origo nascentium. Nam tametsi elementa illa inanima et turpia, quibus nascendi causae inchoantur, in hominem alterum effluant, naturae tamen virtute intra se invicem manent: dum et per datam naturae ejusdem originem, nascentem sequitur ille, qui gignit; et per acceptam nativitatem, cujus virtus etsi derivetur, non tamen auferatur, in gignente se manet ille qui nascitur. Et hoc quidem tantum ad humanae nativitatis intelligentiam commemoratum a nobis sit, non etiam ad perfectum in unigenito Deo nativitatis exemplum: quia naturae humanae infirmitas ex disparibus comparatur, et ex inanimis continetur ad vitam. Nec statim in ea quod gignitur vivit, neque totum vivit ex vita; cum in ea multa sint, quae sine naturae suae sensu, cum excreverint, desecentur. In Deo vero totum quod est vivit. Deus enim vita est: et ex vita non potest quidquam esse nisi vivum. Neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est. Ac sic dum totum quod est vivit, et dum totum, quod ex eo nascitur, virtus est; habet nativitatem, non habet demutationem; et impertit profectum, nec amittit naturam: dum et nativitatem quam dedit per indiscretae naturae similitudinem sequitur, et nativitas eam, quae vivens ex vivente est, naturam nascendo non deserit (7,28; cf. also 8,53).

This citation has been made at length since the point of the whole has been to show that human nativity does not have the same perfect identity as the divine nativity. For Hilary the real problem would rather be: How can one affirm a principle of unity among human beings? So many foreign elements are involved in a human birth that the principle of *nativitas-natura* is only weakly seen.[60] Consequently Coulanges' hypothesis is quite untenable.

---

[59] Coulanges, pp. 197f.

[60] This basic *nativitas-natura* argumentation also explains the passage which gave so much trouble to Smulders (pp. 233f.) and almost led him to see Gregory of Nyssa's doctrine of "abusive predication" in Hilary: *Nomen enim, quod rem unamquamque significat, rem quoque eiusdem generis ostendit, et jam non res duae sunt sed res generis*

The above citation is also important for a consideration of Smulders' argument that the *inesse* and the *in-se-habere*, the "circuminsession" of Father and Son indicate a numerical unity of nature. The main phrase is then *naturae tamen virtute intra se invicem manent.* Smulders correctly observes of human generation: "Cette présence cependant n'est pas parfaite, car ni le père ne peut communiquer à son fils toute sa substance, ni le fils ne tient de son père tout ce qu'il est."[61] He immediately draws the conclusion that this total mutual penetration is only possible with the presupposition of a numerical unity of nature. This is exactly the point to be proven! It would seem that he has forgotten that an analogy can never totally dismiss the human basis of the analogy. Were it not for the extraneous elements the human father would give his entire nature so fully and perfectly to his son that mutual penetration would be complete. *Universa nativitas non potest non in ea inesse natura, unde nascatur* (7,21). *In gignente se manet ille qui nascitur* (7,28). *Quia nativitas non habet aliunde quod maneat, et omnis generatio a generante se non sit aliena; dum id quod manet, subsistit ex eodem* (9,44). But no one would claim that a human father enjoys a numerical unity of nature with his son.[62] Indeed the perfect birth *unus ex uno* of the Son from the Father is also predicated of Christ's birth from the Virgin Mary[63] – and Christ had no numerical unity of nature with His mother.

In a similar manner the unity of operation can be explained without recourse to numerical identity. *Opus Filii opus Patris est, quia nativitas nec extra naturam eam est ex qua manet, et naturam eam in se habet unde subsistit* (7,26).[64] In other words, the unity of operation rests upon the "circuminsession", which need not imply a numerical unity.

One final confirmation that *nativitas* does not imply a numerical unity is obtained by a study of Hilary's doctrine of baptism as our union with Christ and God. This is handled in Book VIII as Hilary is explaning the

---

eiusdem est" (*dT* 7,13). Birth gives human nature to each man though the transmission is never perfect on account of the extraneous elements involved. Cf. also Harnack, p. 171, where he holds that Hilary followed Gregory of Nyssa in maintaining that Christ took to Himself "den Allgemeinbegriff der Menschheit".

[61] Smulders, p. 256.

[62] The *CM*, which accepts a subordianistic idea of the relation of Son to Father, also makes use of the "circuminsession" terminology without thereby indicating a numerical unity of nature. *Ergo quidquid contumeliae exstiterit in Christo, id omne existabit in Deo; quia et in Christo Deus, et Christus in Deo sit*" (*CM* 12,17).

[63] *dT* 12,50. Baltzer, *Die Christologie des Hl. Hilarius von Poitiers* (Rottweil 1889) 20f.

[64] *Manere=exstare*: cf. Maurinist, 934, note "1".

unity of believers mentioned by *Acts* 4,32 in such a way that *John* 10,30 and 17,20f. can only refer to a natural, not a volitional, unity. The unity of soul and heart among the believers is based upon the one faith.

> Si ergo per fidem, id est, per unius fidei naturam unum omnes erant; quomodo non naturalem in his intelligis unitatem, qui per naturam unius fidei unum sunt? Omnes enim renati erant ad innocentiam, ad immortalitatem, ad cognitionem Dei, ad spei fidem. Et si haec non possunt sibi esse diversa, quia et spes una est, et Deus unus, sicuti et Dominus unus est, et baptisma regenerationis unum est: si haec assensu potius unum sunt, quam natura; his quoque, qui in haec renati sunt, unitatem voluntatis adscribe. Si vero regenerati in unius vitae atque aeternitatis naturam sunt, per quod anima eorum et cor unum est; cessat in his assensus unitas, qui unum sunt in ejusdem regeneratione naturae (8,8).

The new *regeneratio* brings about a new nature in us. Admittedly the word *nativitas* is not explicitly employed, but the idea is present that *renatus* and *regeneratio* lead to a new nature.

One might object that this is a weakened use of the term *natura*. Certainly for our present taste it is philosophically imprecise. Yet Hilary was willing to use the term quite loosely – not just of human relations but also of the relation between Father and Son. Continuing the above argument, Hilary appeals to the Eucharist to show the unity of us with Christ *per naturae veritatem* and concludes:

> Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter vel se in Christo vel Christum sibi inesse (8,13).[65]

The analogy drawn denies any validity to the effort to see a numeric identity of nature between Father and Son. This comes out even more clearly when Hilary considers *John* 14,19f.:

> Si voluntatis tantum unitatem intelligi vellet; cur gradum quendam atque ordinem consummandae unitatis exposuit: nisi ut cum ille in Patre per naturam divinitatis esset: nos contra in eo per corporalem ejus nativitatem, et ille rursum in nobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur: ac sic perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis; et ita ad unitatem Patris proficeremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente? (8,15).

This is indeed the *sacramentum perfectae unitatis* (8,16).

In the face of such texts it is difficult to agree with Smulders and Borchardt when they say that this "natural" unity only means a real unity, something more than a unity of wills. They also interpret the

[65] Smulders, p. 243; Borchardt, p. 100; Beck, pp. 211–217, hold a natural unity between us and Christ accomplished through the Eucharist.

sacramentum perfectae unitatis as "the image of a perfect unity".[66] Would then translate the *sacramentorum mysterium* that is in us as the "mystery of images"? Borchardt even cites Brisson for this meaning of *sacramentum* – ignoring that in the same note Brisson states that *sacramentum* can refer to the Eucharist as such and cites thereby a passage from the *Tractatus mysteriorum* (1,3), that is most similar to the one just quoted: *Cum ... caro, in qua verbum ante saecula manens, quod est filius Dei, natum sit, per sacramentum maneat in nobis.*[67] On the other hand it is easy to understand why they are most reluctant to accept this analogy of natural unity: its acceptance would destroy their theory of the numeric unity of nature in Father and Son.

If these texts are interpreted according to the opinion of this paper, that birth is the basis of the "natural" unity between Father and Son and between Christ and us in baptism, an obvious question arises. Doesn't Hilary give his opponents the opportunity to argue that the metaphysical distinction which exists between us and the mediator Christ exists between Christ and God – the typical Arian neo-Platonic schema? Not really, for in the case of the Eucharist this union is possible only through historical mediation.

> Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus; et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est, et ille in hobis ... (8,13).

His nativity into our nature is the necessary presupposition for our reception of Him in the Eucharist. Exactly as in baptism unity of nature as attained through *nativitas* is the basic point of camparison. The Son is the mediator since He has two natures. His nativity from the Father unites Him in nature with the Father, His nativity from Mary established a union of nature with us (*nos in illo*) which is brought to the fulfillment of "circuminsession" (*ille in nobis*; 8,15) by our reception of the Eucharist.[68]

The above reasoning about the Eucharistic unity is admittedly almost picayune and could certainly be helped by clearer terminological precision. What all would like to hear is a "personal union" as the final condition of the natural unions. Unfortunately Hilary had not made much progress

---

[66] Smulders, p. 244; Borchardt, p. 99.

[67] J.-P. Brisson (ed.), *Hilaire de Poitiers, Traité des Mystères* (Paris 1947) 24.

[68] So far for the divine "circuminsession" we have only seen *Pater in Filio propter nativitatem*; the Son will be in the Father when the Father glorifies the Son in Himself (*dT* 9,42); the *offensio unitatis* (*dT* 9,38) effected at the Incarnation is restored in an even greater unity.

beyond Tertullian in regard to *persona*. It is still a formula without metaphysical content.[69] At times Hilary is on the verge of the insight into person, as when he writes in Book X, *non idem est, se esse, suumque esse* (10,59). Yet his inability to solve the conundrums enumerated at the end of the same book (54–61) reveals that the insight never clearly dawned; he only affirms the mystery of the one Christ as God and man. He could not see person as existing and possessing subject, and as a consequence his idea of nature suffers the same ambivalence as Tertullian's, vascillating between "being something" and "having something".[70]

So far we have arrived at the conclusion that Hilary's concept of unity of nature was vague, certainly not subject to the fine distinction employed by Harnack between numerical and specific unity. His basic understanding of *natura* is it derivation from *nativitas*. This was not a philosophic definition, but a popular one,[71] and – in lieu of a clear understanding of *persona* – a theological one. The same understanding was common to Athanasius and, according to Hilary, to the Homoiousians.[72] What gave it such ultimate intellectual force was not so much the revelation of the weakness of any nature concept to deal with the Christological dilemna – *De trinitate* (10,61) afflicts the Arians with the same conundrum that Hilary discovered in his own orthodox position – rather the ability of Hilary to break down the neo-Platonic world-system by his analysis of *aeternitas* revealed the realm of mystery where the only reliable witness about God could be God Himself. Then the careful exegesis of Scripture and the skilled handling of the *nativitas-natura* analogy completely overwhelmed the Arians.

Life is not all theory. The Church had to be healed by Hilary the politician. In this area his intellectual comprehension of the issues at stake gave him a tremendous flexibility. The lack of any procrustean understanding of ὁμοούσιος in terms of a numeric identity enabled him to effect the *rapproachement* of *De synodis*. This very conciliatory work emphasized the common points of interest, esp. the argument *nativitas-natura*. Hilary's insight about infinity is never mentioned, most probably because the Homoiousians conceived of God atemporally in the sense of

[69] Moingt, *op. cit.*, 164.

[70] Beck, p. 27, thinks that he has discovered a well developed idea of person in Hilary's works. His intellectual contortions, however, only lead to the following statement: "Für den Begriff *Person* gebraucht Hilarius neben persona auch die Bezeichnung natura, substantia, essentia" (p. 24) – which only goes to prove my point!

[71] Cf. *Liber contra Auxentium* 6.

[72] Gummerus, p. 166; *dS* 15ff.38.40.

vertical transcendence (*dS* 23–26). Hilary could also adopt this type of transcendence as his own, even though it was not theoretically his strong point against the Arians. For the main purpose of *De synodis* was political reconciliation. It was only necessary to maintain with the Fathers of Nicea the full divinity of the Son. In view of this the best and most direct argumentation was the *nativitas-natura* reflection. If the Homoiousians accepted this, fine and good; the rest was a matter of words. Naturally he saw danger in the ambiguity of their formula; recent history was his teacher. For this reason and for the sake of tradition he would prefer the term ὁμοούσιος to avoid totally the danger of Arianism. Yet he could in all sincerity write:

> Homoeousion nescio nec intelligo, nisi tantum ab similis essentiae confessione. Testor Deum coeli et terrae me, cum neutrum audissem, semper tamen utrumque sensisse, quod per homousion homoeousion oporteret intelligi (91).

To confirm the preceeding analysis it would be profitable to examine Hilary's treatment of the central text *John* 14,28 *Pater major me est* (*dT* 9,51–57). Hilary does not adopt the facile, ordinary orthodox position of attributing this statement to Christ's human nature alone.[73] Rather he follows the tripartite division previously expounded in paragraph 6 (*non natus*, *moriturus*, *aeternus*). Paragraph 51 shows that the statement can be referred to the *dispensatio salutis* when the Son through an *exinanitio formae Dei* accepted the *forma servi*. Paragraph 53 speaks of the time before the Incarnation when the Son, though equal in nature to His Father, recognizes the Father's *auctoritas* and so renders the *debitum* of honor and obedience. Paragraph 54 tells of the paternal bestowal of honor upon Christ at the time of the resurrection: *Major itaque donans est; sed minor jam non est, cui unum esse donatur.* Hilary can admit a real subordination of the Son to the Father and not worry about an inequality of nature because he knows that the realm of the divine nature is a realm of mystery, that nature is predicated only most analogously of God, that God's infinity allows God to be subordinate to God if He says that He is; for the subordination is in a realm that by transcending escapes the limitations and oppositions of language about natures, i.e., distinction in God belongs to the realm which we would name "personal". Here are the final sentences of this section treating *John* 14,28:

> Non habet itaque nativitas naturae ignobilitatem: quia in forma Dei est, quia ex Deo nascitur. Et cum differre significatione ipsa existimetur innascibilitas a nativi-

[73] Cf. footnote 24.

tate; nativitas tamen non est extra innascibilitatis naturam, quia non sumpsit aliunde quod substitit. Nam tametsi non consecuta sit, ut coinnascibilis effecta sit; accepit tamen ex innascibili Deo esse quod Deus est. Fides igitur nostra, etsi initium nativitatis non apprehendens, unigenitum Deum semper profitetur; quia natura non ferat, ut coepisse eum aliquando confiteatur, cujus nativitas omne initii tempus excedat. Sed quem semper esse, et ante tempora confitetur, natum tamen intemporali infinitate non ambigit, eum tamen ex ininitiabilis intelligentiae nativitate confessa (9,57).

In our study we have examined Hilary's understanding of *infinita aeternitas* and *nativitas-natura*. The order of our study, however, does not necessarily reflect the order of invention on Hilary's part. The contrary is most probably the correct order of invention. In the *Commentarius in Matthaeum* we saw that the idea of *nativitas-natura* was already at work while *aeternitas* was equated with the divine essence and possessed by the Son in virtue of His *nativitas*, which took place "after" the Father's existence. The polemics of the Arian controversy, however, forced him to reflect upon the meaning of eternity. His earliest definition of ὁμοούσιος is that of the *Adversus Valentem et Ursacium* (356–357): *aeternitas sola sui similis est et, quod est semper, in deo est.* As soon as the *aeternitas* was seen as positive infinity, the battle was won. For infinity is the realm of mystery, that transcends human thought. We would like to see this awareness already present in the early books of the *De trinitate* and brought to perfect expression in Book XII. If this is so, we need not worry about the exact date of composition of the *De trinitate*.[74] With his understanding of eternity Hilary could pass over the technicalities of numeric or specific identity – if he had ever recognized them! The acknowledgement of God's mysteriousness and His infinite eternity allowed a total *rapproachement* with anyone who acknowledged the principle of *nativitas-natura*. Whether ὁμοούσιος or ὁμοιούσιος could express this better is just a matter of words – historical circumstances inclined Hilary to stay close to the Creed of Nicea.

00186 Roma, Collegio S. Roberto Bellarmino,
Via del Seminario 120

[74] Cf. Borchardt, pp. 40–43.140.

Vigiliae Christianae 27 (1973) 203–217; © *North-Holland Publishing Company*

HILARIUS VON POITIERS ALS POLEMIKER

VON

ILONA OPELT

Den christologischen Streit des 4. Jahrhunderts haben Athanasius, seine Anhänger und Gegner im Osten wie im Westen zum großen Teil mit der Waffe der Schrift geführt. Die reiche, zunächst vornehmlich griechische, Kampfliteratur, sowie Konzilsakten und Kaiserbriefe haben zur Abklärung der Frage nach der Natur Christi entscheidend beigetragen. Im Westen erwarb die lateinische Sprache im Vollzug dieses Konflikts die Fähigkeit, schwierige dogmatische Probleme auszudrücken. Die Bedeutung des arianischen Streites liegt daher zunächst, wenn man nur die Geschichte der lateinischen christlichen Literatur berücksichtigt, in der Bereicherung des theologischen Sprachapparates; der arianische Streit wird deshalb auch als Epochengrenze interpretiert.[1]

Die frühesten, für uns literarisch fassbaren Vorkämpfer der Orthodoxie, besser: Parteigänger des Bischofs von Alexandrien, sind Lucifer von Calaris, Anführer der von Papst Liberius delegierten Kommission, die die Abhaltung der Synode von Mailand erwirkte, und sein Zeitgenosse: Bischof Hilarius von Poitiers. Beide wurden ungefähr gleichzeitig von Constantius II exiliert: Lucifer 355 auf der besagten Mailänder Synode, Hilarius etwas später als Folge der von Biterrae-Béziers von 356; beide verlebten ihre Verbannung im Osten, beide erfuhren dort seinen unmittelbaren theologischen Einfluß, beide sind glühende Anhänger des Athanasius, beide glühende Gegner des Arianerfeindes Constantius.[2]

---

[1] Vgl. z.B. M. Simonetti, *Storia della letteratura cristiana Greca e Latina* (Milano 1969), und Verfasserin, *Gnomon* 43 (1971) 509–511.

[2] Zu Lucifer von Calaris vgl. meinen Aufsatz *Vigiliae Christianae* 26 (1972) 200–226. Zu Hilarius vgl. C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' role in the Arian struggle*, Kerkhistorische Studien 12 (Den Haag 1966), mit reicher Bibliographie, im folgenden Borchardt; ferner M. Meslin, *Hilaire de Poitiers* (Paris 1959), im folgenden Meslin; A. Antweiler: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, 337f.; zur Sprache: R. J. Kinnavey, *The vocabulary of Saint Hilary of Poitiers as contained in Comm. in Matth., Const. 1 and De trin.*, Catholic University of America. Patristic Studies 47 (Washington 1935), im volgenden Kinnavey. – Unlängst erschien der Sammelband *Hilaire et son temps*. XVI centenaire de la mort de saint Hilaire. Actes du colloque de Poitiers du 29 sept.–3 oct. 1968 (Paris, Études Augustiniennes, 1969).

Lucifer von Calaris hat, kirchenpolitisch gesehen, die prominentere Rolle gespielt, aber der räumlich vielleicht beschränktere Einfluß des Bischofs von Poitiers, der hauptsächlich die Kirche Galliens betraf, wird durch sein literarisches Wirken wettgemacht.[3] Zu Recht wird Hilarius als der bedeutendste lateinische Kirchenvater vor Augustinus gewürdigt.[4] Hilarius hat die Trinitätstheologie zum ersten Mal für den Westen formuliert; er hat sich entschieden für die Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht, d.h. dem Kaiser, eingesetzt, er hat darüber hinaus „den Brückenschlag zwischen Ost und West versucht": In der Schrift *De synodis* vom Jahre 358, auch sie im Exil verfaßt, wirbt er für die Formel von Antiochien von 341; noch enger scheint er dem Homiousianertum eines Marcellus von Ankyra anzuhangen. Unverkennbar ist aber die theologische Prägung durch Athanasius in der Betonung der realen Erlösung des Menschen, die ihn zu Gottes Ebenbild macht.[5]

Dieser Einfluß des Athanasius formt auch die Streitschriften des Hilarius,[6] und zwar verrät er sich vor allem in der Terminologie. Ebenso ist bekannt, daß der Aufbau der Schrift *De trinitate* des Hilarius durch den Aufbau der drei Reden des Athanasius gegen die Arianer beeinflußt worden ist.[7] Sie hat zugleich auffällige Parallelen in der Sprache des Lucifer von Calaris,[8] so daß man füglich starke Prägung der beiden frühesten antiarianischen Streiter durch die Schriften des Athanasius, mit höchster Wahrscheinlichkeit gegenseitige Kenntnisnahme, Austausch und Wechselwirkung, annehmen darf. Damit erfaßt man gleichzeitig eine frühe Phase der antihäretischen Terminologie, die sich dann später zu

---

[3] Vgl. H. Berkhof, *Kirche und Kaiser* (Zürich 1947), im folgenden Berkhof, 147–162, und 166 Vergleich der beiden.

[4] Antweiler 337f.; Borchardt 184; Meslin 43; P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'église latine*, Bibliothèque de Théologie historique (Paris 1960) 167f.; 170.

[5] Vgl. P. Löffler, Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers, *ZKG* 71 (1960) 26–36, vor allem 34.

[6] Berkhof, besonders 170: „steht Athanasius näher als Lucifer von Calaris."

[7] Text des Athanasius in PG 25; vgl. W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, *ZntW* 43 (1950/1951) 242–256; K. Aland, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz, *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 257–279 mit Kritik an der Berkhofschen Charakteristik des Athanasius; zum ganzen vgl. ferner H. Nordberg, *Athanasius and the emperor*, Societas scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum 30,3 (Helsinki 1963).

[8] Wir gruppieren im folgenden das Material des Hilarius in derselben Weise wie das des Lucifer von Calaris, das wir in *Vigiliae Christianae* 26 (1972) 200–226 vorgelegt haben.

einer Art gemeinkirchlichen, affektivischen (aber schon stark verfestigten) Sondersprache entwickelt hat.

Im Jahre 357 bricht des Athanasius' *Historia Arianorum ad monachos* ab, in der er, mit Hilfe zahlreicher eingelegter Urkunden, vornehmlich auch Briefen des Constantius II, seine eigene Stellung im arianischen Streit zu präzisieren und die ‚Schandtaten' der Partei des Arius zu entlarven und zu dokumentieren suchte.

Zwischen 355 und 361 verfaßte Lucifer von Calaris die Reihe seiner fünf Streitschriften. In ihnen überschüttet der (stilistisch robuste) Fanatiker Constantius II, den Protektor der Arianer, mit zunehmender Unerbittlichkeit. Allein die Klimax der Titel spiegelt die Verhärtung des Standpunktes wider. Constantius II ist die Zielscheibe pejorativer Zitate und Vergleiche, die aus der Bibel geschöpft werden; Lucifer prangert den Kaiser wegen seiner Christologie als *antichristus* oder *filius Satanae* an; er disqualifiziert ihn moralisch, ja er knüpft – ganz entgegen seinem angeblichen Antiklassizismus – an die pagane Herrscherpolemik an.[9]

Zwischen 355 und 361 verfaßte auch Hilarius von Poitiers einige Traktate, die sich ebenfalls gegen die Arianer und ihren Protektor Constantius II richten. Die Überlieferungslage dieses Dossiers, das nicht vollständig auf uns gekommen ist, erfordert die kurze Rekapitulation des Forschungsstandes, bevor die polemischen Formen der Stücke herausgearbeitet und mit denen der Schriften des Athanasius und Lucifer verglichen werden können.[10]

Es handelt sich um (wie man früher meinte) zwei Briefe an den Kaiser Constantius II, früher zitiert als *Ad Const. lib.* 1.2 (hier I.II) und um die *Collectio Antiariana Parisina.* Der sogenannte *Liber II ad Constantium* ist eine selbständige Petition, von der später zu handeln sein wird. Der sogenannte *Liber I ad Constantium* ist kein selbständiges Werk, sondern ein Teil der Streitschrift *Contra Valentem et Ursacium*, deren ersten Teil Hilarius nach der Synode von Béziers publizierte, weil er die reiche Materialsammlung dort nicht verlesen konnte. Die *Collectio Antiariana*

[9] Vgl. nochmals Anm. 7.

[10] Texte des Hilarius: *Ad Const.* I.II. bei Feder CSEL 65; *Collectio Antiariana Parisina* ebenda, zitiert von uns als einzige der Schriften ohne Titel mit A.B, römischer und arabischer Zahl und in Klammer alter Kapitelzählung; *De synodis* (*Syn.*): PL 10,479–546; *C. Const.*: PL 10,577B–606C; *C. Auxentium* (*C. Aux.*): PL 10,609B–618C. Gelegentliche Parallelen aus *De trinitate* und *In Matth.* folgen Kinnavey. – Die Analogien aus Athanasius' Schrift werden in den Anmerkungen jeweils vermerkt werden. – Die Analyse der *Collectio Antiariana Parisina* hat A. Wilmart, L'Ad Constantium liber I de saint Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques, *Revue Bénédictine* 24 (1907) 149–179 geleistet; vgl. auch Borchardt 33–37 mit Noten 90.92.93.95.96.97.98.99–112.

Parisina gehört ebenfalls zur Schrift *C. Val. et Ursacium*, aber zu deren 3. Buch, das Hilarius erst nach der Rückkehr aus dem Exil in den letzten Lebensjahren verfaßt hat.

Weitere polemische Schriften sind der *Liber contra Constantium*, dessen Abfassungszeit und historische Wirkung nicht unbestritten sind, und die Schrift *Contra Auxentium*. Wichtig ist schließlich das Rundschreiben *De synodis* von 358, in dem Hilarius, wie bereits erwähnt, vergeblich zwischen östlicher und westlicher Christologie zu vermitteln suchte. Polemische Formen sind gerade in dieser Schrift selten.

Die sogenannte erste Schrift, *Liber I ad Constantium*,[11] also eines der in der Streitschrift *Contra Valentem et Ursacium* eingelegten Dokumente, besteht aus einer Ansprache, die bei der Synode von Sardica (343/344) [1–5 Feder] gehalten worden war, und einem 356 angehängten Kommentar [(6)–(8) Feder], der zugleich über die Vorgänge auf der Synode von Mailand informiert. Die Adresse der Synode von Sardica ist wohl das Werk des temperamentvollen Hosius von Corduba. In der Ansprache (und ihrer Erläuterung) wenden sich das Konzil und sein späterer Interpret gegen die Einmischung der zivilen Provinzialverwaltung, der *iudices*, in kirchliche Dinge, vor allem gegen die zwangsweise Zuführung orthodoxer Bischöfe zum arianischen Glauben: Es wird das Recht der Gemeinde verfochten, ihren alten Bischöfen treu zu bleiben. Berkhof[12] hat dieses Dokument als Ausdruck der erstmals im Westen erhobenen „Toleranzforderung" der Kirche gedeutet. Sie äußert sich auch in der beredten Klage gegen die Verfolgung des orthodoxen Klerus durch die Arianer.

Unsere Fragestellung betreffen polemische Formulierungen und alle Äußerungen, die sich an Constantius II richten, später den erklärten Feind des Exilierten. Constantius II, nach 359 *antichristus*, *lupus rapax*, *falsa ovis* genannt, wird 356 noch mit schmeichelhaften und zugleich offiziösen Anreden überhäuft, die aus dem späteren Briefstil wohl bekannt sind und den Kaiser zum Träger der spezifischen Herrschertugenden erklären.[13] Hilarius hebt mit den Worten der Synode hervor die *benefica natura* des Kaisers, seine *clementia* (1,1), *singularis et admirabilis sapientia* (2,2), *tua mansuetudo* (2,2), *lenitas tua* (2,3), redet ihn an als *domine beatissime Auguste* (1,1), *gloriosissime Auguste* (1,1), *pietas* (4) usw.

[11] Dazu vgl. P. Galtier 45–47; Meslin 29; Borchardt 37.171–173; Berkhof 111–113.
[12] Berkhof 113; über den Stil: „In glänzendem Latein."
[13] Diese Anreden registriert Bochardt 171; Kinnavey 265.

Hilarius verwendet diese Ansprache des Synode insofern polemisch, als er sich damit disqualifizierende Kennzeichnungen seiner beiden Feinde, eben der illyrischen Bischöfe Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum, der erklärten Günstlinge des Constantius, zu eigen macht. Beide wurden 343 abqualifiziert als *imperiti atque improbi adulescentes* (5,1),[14] mit einem Ausdruck, den die Synode von Sardica in ihrem Brief an Bischof Julius von Rom variierte: *impii et imperiti adulescentes* (*Coll. Antiar. Paris.* B II,2,4 [12]). Die Machination der beiden bestand in Formulierungskünsten: *callidi et astuti* (3,1), ihre Absicht war, arianische Proselyten zu gewinnen: die Verderbnis ihrer Lehre zu verhüllen und Mitschuldige ihres schauderhaften Verbrechens zu finden: *participes horrendi crimini sui reos faciant* (3,1).

Die wahren Gegner der Synode von Sardica aber sind bereits die Anhänger der Häresie. Sie wird mit Metaphern disqualifiziert, die in der zeitgenössischen und der späteren antihäretischen Polemik gängig sind: *Ariana et pestifera contagio* (5,1),[15] *execrandae blasphemiae* (2,2),[16] *adulterinae doctrinae*,[17] *virus venenatum* (3,11),[18] die Arianer heißen mit einer sich wiederholenden Schmähung *blasphemi* (5,1).[19]

Der Kommentar, der die Vorgänge auf der Synode von Mailand erläutert (auf der Lucifer von Calaris abgesetzt wurde), wendet sich der Behandlung des Eusebius von Vercelli zu, ebenfalls eines überzeugten Vorkämpfers der Partei des Athanasius. Da man dem Kirchenfürsten den Zutritt zur Synode zehn Tage verweigerte, weil man seinen Einfluß fürchtete, nennt Hilarius diese mit einer wohlgelungenen Formulierung *malignantium synagoga* (3 (8) 1).[20] Das Stichwort hat sich später bekanntlich Hieronymus zu eigen gemacht (*Alt. c. Lucif.* 2 [PL 23,165A]).

---

[14] Vgl. zum Altersargument in der politischen Polemik Cic. *Phil.* 13,11,24 mit Verfasserin, *Lateinische Schimpfwörter* (Heidelberg 1965) 152.173.

[15] Vgl. Lucif.Cal. *Non parc.* 27, p. 267,5 *pestifera doctrina.*

[16] Vgl. Kinnavey 68, lediglich Stellensammlung; Lucif. *Non conv.* 12, p. 26,25.

[17] Vgl. *Thes. l. L.* 1,882 Z. 15 mit Text, *Praescr. haer.* 34

[18] Zur Giftmetapher als Bezeichnung der Häresie vgl. D. S. Wiesen, *Jerome as a satirist* (Ithaca 1964) 212; Lucif. *Non conv.* 12, p. 26,25 *venenum haeresis tuae.* Athan. *Hist. Ar.* 66,772 B ὁ ἰὸς τῆς ἀσεβείας; 77,788 A ἡ αἵρεσις αὕτη πολλὴν ἀναισχυντίαν ἔχουσα καὶ διαχυομένη ὡς ἰὸς κεράστου.

[19] Entgegen der Emendation seiner Vorgänger *lues ... blasphemorum* hält Feder dies Lesart *blasphemiorum* aufrecht, die er als Heteroklisie deutet. Zur Stelle 5,1 vgl. ferner A. Engelbrecht, Zur Sprache des Hilarius Pictaviensis und seiner Zeitgenossen, *Wiener Studien* 39 (1917) 145; er deutet die Form als adjektivisches *blasphemius*, das bei Lucif.Cal. *Non parc.* 23, p. 260,16 eine Parallele hätte.

[20] Vgl. Hier. *Alt. c. Lucif.* 2, PL 23,165A mit Y. M. Duval, *Rev. Ét. Aug.* 14 (1968) 145–180.

Das nächste Schriftstück zeigt Hilarius in eigener Sache tätig: die nur kurze Petition, der sog. *Liber II ad Constantium*, ist im Jahre 359 in Konstantinopel verfaßt und überreicht worden.[21] Hilarius begleitete die Delegation der östlichen Bischöfe, die sich auf der Synode zu Seleukia versammelt hatten, nach Konstantinopel, um dem Kaiser die Synodalbeschlüsse mitzuteilen. Als er erfuhr, daß Bischof Saturninus von Arelate, der seine Absetzung auf der Synode von Béziers erzwungen hatte, ebenfalls anwesend war, ersuchte er um eine Audienz in Gegenwart des Gegners, um sich zu rechtfertigen und die Aufhebung der Verbannung zu erreichen.

Vergleicht man den Ton dieser *Petition* mit der der Synodalansprache von Sardica, also doch wohl den Formulierungen des Hosius von Corduba, so ist noch kein Unterschied zu sehen: es begegnen wiederum die offiziellen Kaisertitulaturen: *imperator pius* (II,2,1), *piissimus* (II,1,1) *dignantissimus* (II,3,1). Die Inkrimination der Arianer ist gedämpft, da des Constantius Sinneswendung schon allzu deutlich war. Hilarius versucht seine Gegner, die er als *homines impii* von dem *pius imperator* unterscheidet, vom Kaiser zu trennen, indem er das vorgebliche Friedensstreben entlarvt als Einigung im Irrglauben, *perfidia* (6,2).[22] In der Form der Selbstbeschimpfung schließt er sich selbst (und den Kaiser) ein in den Irrtum der Synode, der darin besteht, unter dem Deckmantel der Heiligen Schrift, in der Bibel nicht Niedergelegtes zu erfinden: *mentimur*. Auf diese Weise diskreditiert er das falsche Einheitsstreben (gerade aber damit traf er den Kern der Religionspolitik Constantius II), und alle, die es propagieren, sind *vagi*, *prodigi*, *impii*, also: im Glauben Unbeständige, Abtrünnige, Unorthodoxe, d.h. Häretiker: *dum et manentia demutamus et accepta perdimus et irreligiosa praesumimus*.[23]

Während wir es bis jetzt mit Auszügen und Streitschriftfragmenten zu tun hatten, ist die Schrift *Contra Constantium* vollständig erhalten. Würde man Hieronymus Glauben schenken (*Vir. ill.* 110.111), so wäre sie nach dem Tode des Kaisers verfaßt[24]. Nach moderner, abweichender Meinung

---

[21] Dazu Meslin 29; Galtier 47; Borchardt 171.

[22] *Perfidia* wird bei Lucif. nicht gebraucht. Bei Athan. ist ἀσέβεια vergleichbar: z.B. 45,748 C.

[23] Zur Selbstbeschimpfung vgl. *Schimpfwörter* 238–248.

[24] Antweiler 337 vor oder während der Heimreise; mit Hieronymus geht P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Analecta Gregoriana vol. 32, series Theologica, sectio B Nr. 14 (Roma 1944) 64 Anm. 187.

wurde sie erst nach seinem Ableben publiziert.[25] Piganiol und andere[26] wollten auch eine politische Tendenz darin erkennen, nämlich die, die Religionspolitik Julians in Gallien zu unterstützen.

Die Glut der Streitschrift und ihre unmittelbare Tendenz: die schärfste Anklage der Synode von Seleukia-Rimini und der Religionspolitik des Constantius will es uns nicht als glaubwürdig erscheinen lassen, daß Hilarius erst dem toten Kaiser den Todesstoß geben wollte. Der Bischof hatte Mut ja bereits auf der Synode von Béziers, aber auch bei der Redaktion von *Ad Constant. II* gezeigt. Ferner hatte der beschimpfte Kaiser seine Toleranz beim Entgegennehmen noch schärferer Anklagen im Falle des Lucifer von Calaris bewiesen. Es scheint also (entgegen Hieronymus) plausibler, daß Hilarius die temperamentvolle Tendenzschrift noch zu Lebzeiten des Kaisers, 360, verfaßte; für diesen Zeitpunkt sprechen äußere Kriterien.[27]

Die literarische Bewertung der kleinen Streitschrift reicht von „ce libelle au langage magnifique et ardent" (Smulders 64), über „ce libelle violent, – il eut la sagesse de ne pas le publier" (Meslin 29), zu „glänzende Streitschrift" (Berkhof 169) oder „Cette oeuvre n'a rien d'une vengeance personnelle ou d'un pamphlet. On y reconnait seulement le crie d'angoisse qu'arrache au chrétien et à l'évêque la catastrophe qui vient de s'abattre sur le monde" (Galtier 68 = wörtlich *Gregorianum* 40 [1959] 620). Wir konfrontieren diese Werturteile mit dem aufbereiteten Schimpfwörtervokabular, das durch den Vergleich mit Formulierungen des Lucifer von Calaris (dessen fünf Streitschriften ja bereits vorlagen) und mit den noch älteren Werken des Athanasius als Ausdruck der *communis dictio* seiner Partei erwiesen wird. Fast jedes Stichwort hat seine Parallele bei dem viel lebhafteren Lucifer von Calaris; manche Übereinstimmung, wir wagen zu sagen: manche Vorlage, bei dem Bischof von Alexandrien.

Eine beliebte Technik der Beschimpfung ist das Weiterspinnen eines Bibelwortes. Constantius ist (nach Matth. 7,15) der Wolf, der darauf

---

[25] Meslin 29: zu Lebzeiten nicht veröffentlicht; Galtier 68 disputiert den Tonfall weg. Borchardt 170 mit souveräner Übersicht über die verschiedenen Thesen plädiert für „früh in 360 verfaßt"; 175: Tendenz der Schrift: „to vent his feelings and to denounce Constantius." Borchardt (ebenda) registriert einige der schlimmsten Angriffe gegen Constantius. Wir teilen Bochardts Meinung.

[26] *Histoire romaine* IV,2 (Paris 1947) 107 Anm. 94; Meslin 32 übernimmt dies, ohne Piganiol zu nennen, als gesicherte Tatsache. Widerlegt von Bochardt 174.

[27] Borchardt 170 nennt sie: das Konzil von Mailand liegt 5 Jahre zurück; ebensolange ist Hilarius von Saturninus, seinem Ankläger in Arelate, getrennt. In Konstantinopel tagt eine Synode.

lauert, die Herde zu überfallen: *lupus rapax* (10,586B; 11,587B).[28] Er, der Wolf im Schafspelz, *falsa ovis* (10,587A) ist an seinen Werken zu erkennen. Ähnlich ist seine Gleichsetzung mit dem reißenden Löwen, *leo saeviens* (1,577C).[29]

Die Stellung des Kaisers außerhalb der Orthodoxie, seine Kirchenfeindlichkeit, trifft der verhältnismäßig häufige Ausdruck *antichristus* (1,577B; 5,581B; 6,528B; 11,581A).[30] Hilarius legt ausdrücklich dar, daß er angemessen und berechtigt ist (6,582B). Die Verfolgung von Papst Liberius, die der Kaiser angezettelt hatte, rechtfertigt ihn (11,589A). Dazu legitimiert aber auch die Verfolgung der Gemeinde von Tolosa: *clerici fustibus caesi, diacones plumbo elisi, et in ipsum, ut et sancti mecum intelligunt, in ipsum Christum manus missae. Haec, Constanti, si ego mentior, ovis es; si vero tu peragis, antichristus es.*[31] In der letzten Streitschrift (*C. Aux.* 2,610C) führt Hilarius aus: *Quisquis enim Christum, qualis ab apostolis est praedicatus, negavit, antichristus est.* Folgerichtig erscheint als Variante: *angelus satanae* (1,577C). Ironisch schildert Hilarius die Verwandlung dieses Lucifer in einen Engel des Lichtes; damit will er die Verstellung des Kaisers treffen.

Im Gegensatz zu der Verfolgung durch Gewalt, die im Falle von der Kirche von Tolosa so eindrücklich geschildert war, porträtiert Hilarius den Arianerfreund als „neuartigen Verfolger": er setzt statt Gewalt Verführungskünste ein: *persecutor fallens* (5,581B), *novus religionis divinae persecutor* (9,586A). In einem langen Passus erläutert der Polemiker dieses: *qui non dorsa caedit, sed ventrem palpat; qui non proscribit ad vitam*

[28] Lucif.Cal. *Mor.* 11, p. 306,28 u.öft.; *Vig.Christ.* 26 (1972) 211.

[29] Vgl. Athan. *Hist. Ar.* 20,716 B: ὥσπερ ὁ πατὴρ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν περιέρχεται ὡς λέων, ζητῶν τίνα καταπίῃ. 11,705 D begegnet derselbe Vergleich von den arianischen Bischöfen.

[30] Berkhof 164: „es überrascht, daß weder Lucifer noch Athanasius in Constantius den Antichristen gesehen haben." Man vgl. jedoch Athan. *Hist. Ar.* 67,775 B: ὡς χριστομάχον ἡγεμόνα τῆς ἀσεβείας ἐπιγραφομένη Κωνστάντιον, ὡς αὐτὸν τὸν Ἀντίχριστον; 74,781 C: οὐχ ἡ ὅρασις τοῦ Δανιὴλ οὕτω σημαίνει τὸν Ἀντίχριστον, ὅτι ποιήσει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων ...; τίς οὖν ἄλλος πώποτε τοιαῦτα ἐπεχείρησε πρᾶξαι ἢ μόνος Κωνστάντιος; Οὗτος γὰρ τοιοῦτός ἐστιν, οἷος ἂν ἐκεῖνος γένοιτο; 76,785 A: Τί οὖν οὗτος τοῦ Ἀντιχρίστου παραλέλοιπεν; 77,785 C: πρέπουσα δὲ πρᾶξις ὅμως τῷ σχηματιζομένῳ τὰ τοῦ Ἀντιχρίστου; 70,777 A: βλεπόντων ... τὴν τοῦ Ἀντιχρίστου παρασκευήν von der Verfolgung des Constantius.

[31] Auf die Stelle berufen sich Berkhof 170, Borchardt 175 Anm. 30 verweist auf Lucif. *Athan.* 2,11, p.168,13–16 und so: Athan. *Hist. Ar.* 74–77 (PG 25,781–788) [sic!] über den Kaiser als *praecursor Antichristi.* Mit *in ipsum Christum manus missae* vgl. man die gängige Bezeichnung der Häretiker und des Constantius als χριστομάχοι bei Athan. z.B. 13,708 B, von Gregorios, dem von Constantius ordinierten Nachfolger des Athanasius auf dem Bischofssitz.

(das ewige Leben, als Lohn der Verfolgung gemeint), *sed ditat in mortem; non latera vexat, sed cor occupat; non caput gladio desecat, sed animam auro occidit; non ignes publice minatur, sed gehennam privatim accendit.* In einem schmähenden Trikolon faßt Hilarius dies zur Klimax zusammen: *hostis blandiens, ... persecutor, ... antichristus* (5, 581 B).

Wegen seiner arianischen Christologie heißt Constantius: *Christi novus* (neuartiger) *hostis* (7,583 B),[32] und, indem Hilarius sich nochmals auf den Boden des Konzils von Nicaea stellt: *divinae religionis hostis* (27, 603 A).[33] Der Vorkämpfer der Orthodoxen stellt Constantius auf eine Stufe mit den klassischen Christenverfolgern: Nero, Decius, Maximian: *Proclamo tibi, Constanti, quod Neroni locuturus fuissem, quod ex me Decius et Maximianus audirent: Contra Deum pugnas, contra Ecclesiam saevis, sanctos persequeris, praedicatores Christi odis, religionem tollis, tyrannus, non tam humanorum, sed divinorum es* (7,583 A).[34] In dieser Anklage ist der Ausdruck *tyrannus* usw. nicht Fortführung der klassischen Herrscherinvektive, sondern Hilarius hebt die Vergewaltigung der Religion hervor; er knüpft damit an den Ausdruck *hostis omnium religionum* an, mit dem Cicero einst Clodius wegen des *Bona-Dea*-Skandals traf.[35]

Die neuartige Verfolgung, die der Kaiser angezettelt hat, seine gleisnerische Unterstützung der Irrlehre kennzeichnen auch anklagende Täterbezeichnungen: *doctor profanorum indoctus*: ungelehrter Lehrer heidnischer = unchristlicher, kirchenfeindlicher Dinge (7,584 A),[36] *veterum turbator, profanus novorum*: Störer der alten Ordnung, Neuerer, der außerhalb der Kriche steht, *Christi mendax praedicator*: lügnerischer Verkünder Christi (8,585 A).[37]

---

[32] Zu *persecutor* bei Lucif. z.B. *Non conv.* 4, p. 10,17, *Vig. Christ.* 26 (1972) 215; *hostis Dei Filii* häufig bei Lucif. z.B. *Ath.* 2,17, p. 179,20f., *Vig. Christ.* 26 (1972) 214; bei Athan. entspricht χριστομάχος 38,737 B; 39,740 A; 50,753 B; 53,757 A u. öfter. Der Ausdruck kommt auch in der *Apologia de fuga* vor.

[33] Lucif. *inimicus divinae religionis, Mor.* 1, p. 285,4 u. öfter, *Vig. Christ.* 26 (1972) 214. Bei Athanas. 68,776 A: Τῶν ὀρθοδόξων ἐχθρός.

[34] Man. vgl. Athan. 77,785 C διωγμὸς οἷος οὔτε πώποτε γέγονεν. 60,755 A: die Arianer ahmen die Skythen nach; 67,775 B C Vergleich des Constantius mit Saul; 68,775 D „Zweiter Pharao"; 74,784 A Vergleich mit einem sich gegen Gott erhebenden Giganten usw.

[35] Vgl. *Schimpfwörter* 154.

[36] Vgl. *rex stultissime* usw., Lucif. *Mor.* 14, p. 313,25; *Vig.Christ.* 26 (1972) 223.

[37] Zu häufigen Nomina agentis bei Lucif. vgl. *Vig.Christ.* 16 (1972) 215f.; Bedeutung von *profanus* erhält aus *Coll.Antiar.Par.* B II,9,6 (26) *Arrios duos profanissimae fidei praedicatores extitisse ... Arrii ... profani in patrem ex nihilo opinantes aliquid ei simile potuisse generari, blasphemi in Christum ... Fallax praedicator* begegnet *Trin.* 8,54 *Novi Christi praedicatores, Trin.* 11,4; Hinweis von Kinnavey 222.

Die Pervertierung der Verfolgung besteht darin, daß sie ohne Martyrium prozediert: *sine martyrio persequeris* (8,584A). Constantius setzt die Praxis seines Vaters fort: *Sed haec ille pater tuus artifex humanarum mortium docuit, vincere sine contumacia, iugulare sine gladio, persequi sine infamia* (8,585A). Sie rechtfertigt daher auch die Anklage der Grausamkeit mit traditionellen Wendungen; die sonst die Gewaltherrscher treffen: *omnium crudelium crudelissime* (8,585A), *scelestissime mortalium* (8,585A; vgl. *scelestus* 11,589A, 25,601A), *miser* (11,587B). Angefeuert vom Abscheu gegen die arianische Christologie des Kaisers, „der nicht nur gegen Christus, sondern gegen Gott (-vater) kämpft", schleudert Hilarius dem Sünder entgegen: *tu autem ad patrem Deum certas* (9,586A). In dieser Stimmung gelingen ihm zwei, wie es scheinen will, neuartige Beschimpfungen, die von der Antithese Gott–Mensch, Leben–zum Verderben, zum Tode Bestimmte, Licht–Nacht, leben: *Emendas Deum homo, vitam moderaris corruptio, et nox lucem illuminas. Corruptio*, eines der seltenen zur Beschimpfung gebrauchten Abstrakta,[38] ist der Gegensatz zu Gott, dem Leben; es hat an dieser Stelle die Bedeutung „zum Verderben, zum Tode bestimmt", aber auch gleichzeitig „Verderbnis, Verderben"; auch an eine Teufelsmetapher ließe sich denken. *Nox*[39] ist aus dem Spiel mit der Antithese gewonnen; es dürfte wiederum als eine Variante der Teufelsbezeichnung beurteilt werden. Die letzten Glieder der oben angeführten Reihe fallen dem gegenüber stark ab: *promulgas fidem* (den wahren Glauben) *infidelis* (als Nichtorthodoxer),[40] *pietatem impius mentiris.*

Die Beschimpfung der Anhänger des Kaisers, also der Arianer, ist sprachlich blaß und konventionell; die Ausdrücke begegnen insgesamt in den Invektiven des Lucifer (aus denen sie geschöpft sind?): *pseudoprophetae* (1,577C), *pseudoapostoli* (2,579A), *blasphemi* (12,590A): die auf

[38] *Corruptio* ist nicht ganz selten bei Hilarius. Lambertz, *Thes.l.L.* 4, 1066 Z. 74 hat den Beschimpfungscharakter unserer Stelle nicht erkannt. Er verzeichnet *In Matth.* 5,12: *corruptio terrena caelestis incorruptio*, und konkret, von der Milch, *In Ps.* 67,16; übertragen *In Matth.* 26,1. Zu *Corruptio* vgl. auch A. Fierro, *Sobre la gloria en Hilario*, Analecta Gregoriana vol. 144, Ser. Fac. Theol. Sectio B Nr. 46 (Roma 1964) 60–63; *corruptio* als gleichbedeutend mit dem irdischen Leib und Gegensatz mit der *gloria* (wie 1 Cor. 15,42–44). Paganer Vorläufer *corruptela*, von einer Dirne, *Schimpfwörter* 57, und *pernicies (vini)*, ebenda 253.

[39] Zu *nox* Stellensammlung bei Kinnavey 85 mit Nachweis der Bedeutungsverschiebung; man vgl. *Coll.Ant.Par.* B VIII, 2,3 (4): *professionis vestrae noctem sol iustitiae suis praedicatoribus prodidit.* Zu okkasionellem *nox* passen die Ausdrücke *tenebra* Lucif. 2,13, p. 170,9 usw., *Vig.Christ.* 26 (1972) 207.

[40] Vorlage bei Athanasius δυσσεβής 42,741 C; man vgl. von Constantius 45,749 A ὁ ἄθεος, ὁ ἀνόσιος, ... ὁ ἄστοργος; *impius* bei Lucif. *Ath.* 1,25, p. 110,4.

der Synode zu Seleukia Versammelten,[41] *mali* (7,584A): die vom Kaiser ernannten Bischöfe, auch: *fallaces potius quam Ecclesiae episcopi* (14,592 A):[42] „eher Betrüger als Bischöfe", wegen der Verurteilung sämtlicher christologischer Formeln. Aus der Bibel stammt die Bezeichnung: *fures* (1,577C).[43]

Die gelungene Beschimpfung der Synode von Mailand: *malignantium synagoga* (*Ad Const.* I,3 (8),1) verfeinert und erweitert Hilarius zur Beschimpfung der Gesamtkirche der Arianer: die sich um Constantius, den Antichrist, schart: *tum se Christi ecclesiam mentiebatur, nunc antichristi est synagoga* (2,579B). Hieronymus, der Kenner geschliffener Ausdrücke, legt denselben Ausdruck dem rigoristischen Eiferer, Anhänger des Lucifer von Calaris in den Mund (*Alt. c. Lucif.* 2 [PL 23,165A]).

Hilarius kehrte in die Heimat zurück, Constantius II starb, und der Bischof setzte sein vielfältiges Wirken fort, vornehmlich auch in der Abfassung des Psalmenkommentars, der die bereicherte Kenntnis der Wissenschaft des Ostens zeigt.[44] In diesem seinem letzten Lebensabschnitt verfaßte Hilarius auch das dritte Buch der Streitschrift gegen Valens und Ursacius, deren historische Partien sich in der sogenannten *Collectio Antiariana Parisina* gerettet haben.[45] In diesem Werk spricht der Polemiker Hilarius; es äußert sich abermals die Dämpfung und Unoriginalität wie in den früheren Streitschriften. Wenn wir von Bezeichnungen der Häresie absehen, die aus Gründen der Übersichlichkeit in die am Schluß folgende Sammlung aufgenommen worden sind, so sind anzuführen: die Abqualifizierung der beiden Häresiarchen, der *Arrii*, als *profanissimae fidei praedicatores* (B II,9,6,26); *profani in patrem ex nihilo opinantes aliquid ei simile potuisse generari, blasphemi in Christum infinitatis eum paternae generositate expoliantes.*

Die eigentlichen Gegner, früher *imperiti adulescentes*, sind hier *fallacissimi homines* (B I,4), an späterer Stelle: *homines mente callidi, ingenio subtiles, malitia pertinaces*, wegen ihrer Formulierungskünste im Brief an Athanasius (B II,9,2 [22]). In bitterer Ironie kommentiert Hilarius den

---

[41] Lucifer von Calaris hatte eine Vorliebe für Komposita mit *pseudo-*, vgl. *Vig. Christ.* 26 (1972) 211 Anm. 24; auch *blasphemus* ist bei ihm häufig, ebenda 213.

[42] Vgl. Athan. 75,784 C Wortspiel über die arianischen Bischöfe: Valens, Ursacius und Auxentius: κακοήθεις κατασκόπους (οὐ γὰρ ἂν τις ἐπισκόπους εἴποι).

[43] Vgl. wiederum Lucif. *Ath.* 2,25, p. 193,14–17 mit 1. Joh. 10,1, *Vig.Christ.* 26 (1972) 204.

[44] Dazu E.Goffinet, Kritisch-filologisch element in de Psalmenkommentar van de Hl. Hilarius van Poitiers, *Revue Belge de Philologie* 38 (1960) 30–44.

[45] Vgl. Anmerkung 10.

Brief der Synode von Sardica an Julius von Rom; sie sind: in einem zornigen Ausruf: *o veros Christi discipulos! o dignos successores Petri atque Pauli! o pios ecclesiae patres! o ambitiosi inter deum plebemque legatos, veritatem vos Christi falsitati hominum vendidisse!* (B II,5,3 [18]); der von der Synode bestätigte Scyras heißt mit rhetorischem Plural: *falsi episopi*, im Gegensatz zu Athanasius, dem *episcopus verus* (ebd.). Hilarius legt den Brief der lokalen Synode von Seleukia von 359 ein. Die Bischöfe der gleichzeitig zu Rimini 359 versammelten westlichen Synode heißen *hypocritae*, ebenfalls wegen ihrer christologischen Formulierungen (B VIII,2, 11 [2]).[46]

Derselben Schaffensperiode entstammt die letzte Streitschrift: *Contra Auxentium* (PL 10 [1845] 609B–618C), den arianischen Bischof von Mailand, jedoch nicht den gleichnamigen Gegner des Ambrosius.[47] In diesem Fall war Hilarius mit dem bekannten Anhänger des Athanasius und Protagonisten der Synode von Mailand, Eusebius von Vercelli, verbündet. 364 und 365, während eines Mailänder Aufenthalts Valentinians, sollte Auxentius fallen: Hilarius hatte ihn vor dem Kaiser als *blasphemus* und *hostis Christi* angeklagt (7,613B). Der Kaiser erließ ein Edikt gegen die Störung der *unitas ecclesiae*: er ordnete eine Untersuchung des Falles vor dem Quaestor, dem Magister und zehn Bischöfen an; vor dieser Kommission sollte Auxentius sich gegen den Vorwurf der Häresie verteidigen. Er wendete zunächst ein, Hilarius sei nicht Bischof, da er abgesetzt sei. Dann trug er sein Glaubensbekenntnis vor. Hilarius verlangte sofortige Protokollierung beider Ausssagen. Während er selbst bereit war, entschloß sich der arianisch Gesinnte erst nach langem Zögern. In seinem Protokoll bekannte er sich aber entgegen der mündlichen Aussage nicht zum Nicänischen Credo schlechthin, sondern rettete durch eine geschickte, Zweideutigkeit der Wortfolge seine arianische Christologie.

In der Streitschrift, einem Rundschreiben an die orthodoxen Bischöfe, legt Hilarius das protokollierte Credo des Auxentius mit einer Analyse, d.h. seiner Entlarvung, vor und informiert den hohen Klerus über die tatsächlichen Vorgänge, da Auxentius wahrheitswidrig verbreitet hatte, er habe sich von dem Vorwurf der Häresie gereinigt.

Wie in der Invektive gegen Kaiser Constantius ringt Hilarius einen Gegner nieder; auf ihn konzentrieren sich die Vorwürfe, die die Sprache

[46] Dazu Kinnavey 166, nicht sehr lichtvoll.

[47] Borchardt 179–182; Meslin 163–167. Athanasius charakterisiert den Auxentius 75,784 B φιλοπράγμονα μᾶλλον ἢ Χριστιανόν.

der früheren Streitschriften und ihren eher konventionellen Charakter wiederaufnehmen. Auxentius wird als Häretiker angeklagt: als *blasphemus* und *hostis Christi* (s. oben), als *haeres Arii* (11,615C), [48] der Satan ist sein Vater, also mit Umschreibung, als Teufelssohn: *pater tuus Satana* (11,615C), als *Satanae angelus, hostis Christi, vastator perditus, fidei negator* (12,616C); vor ihm als *diabolus*, Teufel (617A), warnt Hilarius seine Mitbischöfe.

Die Partei der Arianer als ganze heißt nochmals, wie schon früher, *imminentis antichristi praevii ministrique* (1,610C); und den arianischen Bischöfen, d.h. also eben auch Auxentius, wird die Bischofswürde abgestritten, mit einer sich wiederholenden Wendung: *non episcopi Christi, sed antichristi sacerdotes* (1,610C; 6,613A), mit schneidender Parallele: *episcopi qui vos esse creditis* (3,610C).[49]

Außer in den eigentlichen Streitschriften finden sich auch in den dogmatischen Schriften und in den Kommentaren Bezeichnungen der Häretiker und der Häresie; Kinnavey hat sie gesammelt und in alphabetischer Reihenfolge vorgelegt.[50] In diesen Sammlungen sind nur die Schriften *De trinitate*, der Matthäuskommentar und der sogenannte *Liber I ad Constantium* berücksichtigt. In der folgenden listenartigen Aufzählung gruppieren wir Kinnaveys Sammlungen um und bereichern sie um eigene Beobachtungen, vor allem auch aus der Schrift *De synodis*, die hier nicht eigens behandelt worden ist.

Die Häresie wird disqualifiziert als Gegensatz des Glaubens: als *perfidia, non fides* (B II,11,2 [29], *C. Const.* 24,600A, *Trin.* 6,30); als *impietas* (*Syn.* 12,489B; 26,500A, *C. Const.* 20,596B); *caeca i.* (*Trin.*5,10); *insolens* (*Trin.* 8,1); *haeretica* (*Trin.* 5,23. 32. 35. 38; 6,4); *mysterium impietatis* des Auxentius (*C. Aux.* 9,615A); vgl. *impia instituta* (*Trin.* 6,2); *impia praedicatio* (*Syn.* 62,522A, *Trin.* 5,30); *impia professio* (*Trin.* 6,30); als *blasphemia* (*C. Const.* 15,593B; 23,598B, *Syn.* 10,486B. 487 A u.ö., *C. Aux.* 7,613B; 12,616B. 616C); als *irreligio* (*Trin.* 4,11; 12,20); *lethalis i.* (*Trin.* 8,2); *mortifera* (*Trin.* 8,27); *viperea* (*Trin.* 5,2); als *ementita religio* (*Trin.* 5,39); als *perditio* (B I,6); als *perversitas fidei* (*Matth.* 12,17); als *pravitas* (*Trin.* 4,6); ähnlich *insana, prava* (*C. Const.* 16,594A); schwächer: *error* (*Syn.* 3,483A, *Trin.* 6,17); als *falsitas* (*Trin.* 5,31); oder durch dis-

[48] Zu *haeres Arii* kann man vergleichen Athan. 19,716 A κληρονόμοι τῆς ἀσεβείας von der Umgebung des Eusebios.

[49] Man vgl. Lécuyer, Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers, *L'Année Théologique* 10 (1949) 323 zum hierarchischen Priestertum.

[50] 221f.

qualifizierende Adjektive, die zu *doctrina* hinzutreten: *fallax* (*Trin.* 5,6); *pestifera* (*Trin.* 8,1; cf. 10,51); *adulterinae doctrinae* (*Ad Const.* 2,1,557B); man beachte: *perversitas doctrinae errantis* (B II,9,5 [25]).

Schärfer sind Metaphern, die in der Ketzerbestreitung traditionell sind: die Giftmetapher: *virus venenatum* (*Ad Const.* 3,1; vgl. Brief des Liberius B IV,1,2); *virus blasphemiae* (*Syn.* 74,528C); *virus falsitatis* (*Trin.* 6,7); *infelicis mentis virus* (*Trin.* 12,50); *virus* latens (*Trin.* 6,8); man beachte: *perfidia non fides, virus suum occultans* (B II,11,2 [29]); *venena* (*C. Const.* 16,594A). Die Giftmetapher wird auch zum ‚Schlangengift' präzisiert: *sermo vipereus* (*Trin.* 8,2); *venenatae infidelitatis sibila* (*Trin.* 5,18).[51]

Sehr häufig und sowohl mit einer griechischen Parallele als auch paganen Vorläufern ist die Wahnsinnsmetapher entwickelt. *Furor*[52] begegnet *C. Const.* 11,589A; *haereticorum* B II,9,5 (25); *Syn.* 8,485B; 52,519A; 55,519C; 63,522C; *irreligiosus Trin.* 6,15; 8,55; *haereticus Trin.* 5,8; 7,30; 8,3; 9,58; cf. *Trin.* 5,34. 38; 6,30; 7,28. Synonym ist *insania*: *stultissima haereticae insaniae perversitas* (*Syn.* 50,517B); zu dem Metaphernbereich gehören das disqualifizierende Adjektiv *vesanus*:[53] es tritt hinzu zu *haeresis* (*Trin.* 6,1), zu *temeritas* (*Trin.* 7,1), zu *mens*; *deliramenta Osii* (*C. Const.* 23,599B) gehört demselben Umkreis an.

Die Auffassung der Häresie als Krankheit, als Seuche schafft ein weiteres Metaphernfeld; *pestis Ariana*: *Syn.* 10,487A; B II,11,6 (33); *pestifera contagio* (*Ad Const.* 3,1; cf. *Trin.* 2,4; B II,9,5 [25]); vgl. *pestiferum mysterium* (*C. Aux.* 12,616B); *lues*: *Trin.* 2,4; 8,1. Mit der Konzeption als Ansteckung durch die Häresie verwandt ist schließlich die Metapher *labes* (B II,9,5 [25]).

Die Hundemetapher für die Häresie, sonst gängig, begegnet nur im Ausdruck *canes* (*Matth.* 6,1; 15,4) und in der Bildung von der *haeresis oblatrans* (B II,9,5 [25]).[54]

Unser vollständig vorgelegtes Material erlaubt gerade aufgrund der in den Anmerkungen angeführten Parallelen aus den Schriften des Lucifer

[51] Man vergl. die Parallele bei Athanasius Anm. 18.

[52] Dem *Thesaurus linguae Latinae* zufolge begegnet *furor* erst bei Hil. und Lucif. als Ketzerbezeichnung. Bei Athan. ist μανία und μαίνεσθαι gängig: z.B. 35,733 C, 42,471 u. öfter. Lucifer von Calaris wird diese seine Vorlage mit *furor* wiedergegeben haben vgl. *Vig.Christ.* 26 (1972) 223, und Hilarius ließ sich inspirieren.

[53] Synonyma, jedoch nicht *vesanus*, bei Lucif. *Vig. Christ.* 26 (1972) 223. Athanasius 53,757 C hat die Ketzerbezeichnung ἄφρονες; 59,764 D vergleicht er die gegen die christlichen Jungfrauen wütenden Arianerinnen, die vor allem nach der Entschleierung trachteten, mit Erynien und Mainaden.

[54] Athanasius 25,721 C vergleicht die Häretiker mit tollwütigen Hunden λυττῶντες κύνες; *canes*: Lucif. *Non conv.* 15, p. 33 10 f.

von Calaris und den griechischen Äquivalenten aus einer Schrift des Athanasius, nämlich der *Historia Arianorum ad monachos*, eine Charakteristik des Hilarius als Polemiker. Er ist in der Wortwahl sprachlich wenig originell und gedämpft infolge der geringen Häufigkeit der Beschimpfungen. Er wiederholt, gerade in der Schrift *De synodis*, gerne bereits eingeführte Prägungen wie *furor*, *blasphemia* usw. In der Ketzerbestreitung ist er also weniger ein sprachlicher Neuerer als der Vermittler bereits geprägter Wendungen; man darf sagen, daß er von Lucifer von Calaris stark beeinflußt ist.

Diese Feststellungen modifizieren auch die vorliegenden Urteile über seinen Stil, die von Hieronymus' zweideutigem Lob *eloquentiae Rhodanus* bis zu einem Elogium „Son style, qu'il a voulu hiératique" reichen. Unsere Sammlungen sind ferner ein Beitrag zur Geschichte der sprachlichen Form der Ketzerbestreitung, auf deren Tradition sie ein kleines Schlaglicht werfen.

Düsseldorf, Feldstraße 33 ILONA OPELT

Vigiliae Christianae 27 (1973) 218–229; © *North-Holland Publishing Company*

PLUS AMARI QUAM TIMERI

EINE ANTIKE POLITISCHE MAXIME IN DER BENEDIKTINERREGEL

VON

KARL GROSS

In seiner ausgewogenen Regel gibt der hl.Benedikt dem Abt den Rat, „er solle sich bemühen, mehr geliebt als gefürchtet zu werden – *studeat plus amari quam timeri*" (c. 64,15). Dieses Wort fügt sich gut in das Bild ein, das die Regel im allgemeinen vom Abte zeichnet. Man erinnere sich etwa nur an c. 2,24, wo er gemahnt wird, „er solle Härte mit Milde verbinden, bald den strengen Sinn des Meisters, dann wieder den gütigen des Vaters zeigen." Diese Forderung, der Liebe den Vorzug zu geben, hat der hl. Benedikt, wie man längst erkannt hat,[1] der Regel des hl. Augustin entnommen. Hier wird der Obere angewiesen, die Klosterordnung zu lieben und mit Ehrfurcht durchzuführen. „Aber obwohl beides notwendig ist, soll er doch mehr danach streben, geliebt als gefürchtet zu werden – *plus ... amari appetat quam timeri.*"[2] Das für die Leitung einer Gemeinschaft so bedeutsame Wort begegnet auch sonst im monastischen Schrifttum. So erzählt die *Vita* des Hl. Honoratus, des Gründers von Lérins und späteren Bischofs von Arles (gest. um 430), sein besonderes Anliegen in der Leitung seiner Diözese sei die Erhaltung der Eintracht gewesen: *studebat praeterea amore potius regere quam terrore dominari.*[3] Ähnlich empfiehlt die Regel des hl. Ferreolus (gest. 581) dem Abt, mehr Milde als Strenge walten zu lassen: *faciens se ab omnibus, eo quod vitia oderit, plus amari.*[4] Einen Hinweis auf das rechte Motiv der hier geforderten Liebe gibt eine Stelle der *Regula pastoralis* Gregors d. Gr., die verlangt, dabei selbstsüchtiges Streben nach Gunst und Ruhm auszu-

---

[1] Vgl. die Regelausgabe v. C. Butler (Freiburg [3]1935) 119.

[2] August. *Ep.* 211,15 (CSEL 57, 370); vgl. auch A. Zumkeller in: H. Urs v. Balthasar, *Die großen Ordensregeln* (Einsiedeln 1948) c. 11, S. 132.

[3] *Vita Honorati* 28 (PL 50, 1265 A).

[4] *Regula Ferreoli* (eigentl. *Ferioli*) 37 (PL 66, 972 D); vgl. zu diesen Parallelen A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la règle de s. Benoit* (Paris 1960) 378 A. 1, der zu Feriolus bemerkt, sein Zitat ziehe zwei Augustinusstellen, *Reg.* 11 u. 15, zusammen, die beide auch im cap. 64 der Benediktinerregel vorliegen: *oderit vitia* (64, 11) und *plus amari* (64, 15), wobei es unklar bleibt, ob Feriolus auf Augustinus oder auf Benedikt fußt.

schließen und sich nur um den Zugang zum Herzen des Untergebenen zu bemühen: *Debet ergo qui praeest, et studere se diligi, quatenus possit audiri, et tamen amorem suum pro semetipso non quaerere.*[5]

In dem der Benediktinerregel vorausgehenden christlichen Schrifttum erscheint nun eine Parallele deshalb besonders wichtig, weil sie aus einer anderen Sphäre als der klösterlichen stammt. Zwar richtet Ambrosius in seiner Abhandlung *De officiis* sein Wort an Kleriker, aber die hier einschlägige Stelle bezieht sich auf die Herrschaft des Königs David, der als Beispiel eines guten Herrschers herangezogen wird. Nachdem zunächst festgestellt wird, „daß nichts so nützlich ist als geliebt, nichts so schädlich, als nicht geliebt zu werden,"[6] heißt es ein wenig später: „Deswegen fiel David nicht, weil er allen teuer war und weil er von seinen Untertanen mehr geliebt als gefürchtet werden wollte."[7] Hier soll nun unsere Untersuchung anknüpfen und zeigen, daß das Wort der Benediktinerregel: *studeat plus amari quam timeri*, letzten Endes seinen Ursprung im politischen Bereich hat, worauf schon die Abhängigkeit des Kirchenvaters von Mailand in seinen Büchern *De officiis* vom gleichnamigen Werk Ciceros hinweist. Ob diese Beziehung freilich dem hl. Benedikt bewußt gewesen ist, wie wir es beim hl. Augustin vermuten dürfen, ist nicht zu entscheiden. Es gibt immerhin zu denken, daß ein moderner Regelerklärer zu den unserm Wort in der Regel folgenden Warnungen, „der Abt sei nicht stürmisch und ängstlich, nicht maßlos und hartnäckig, nicht eifersüchtig und allzu argwöhnisch," anmerkt, hier stelle Benedikt seinem Abt das antike Tyrannenbild vor Augen.[8] Man darf hinzufügen, daß Benedikt zweimal in seiner Regel ausdrücklich von einer möglichen Tyrannis in der klösterlichen Gemeinschaft spricht, einmal in einem andern Zusammenhang, im sog. Strafkodex (c. 27,6): der Abt hat die Sorge für kranke Seelen übernommen, nicht eine Tyrannis über gesunde; das anderemal in dem unserm Programmwort folgenden Kap. 65,2, wo der Mönchsvater von seiner Erfahrung spricht, daß sich Prioren als zweite Äbte aufspielten und sich eine Tyrannis anmaßten. Es ist vielleicht doch nicht zufällig, daß im Kap. 63,2 zuvor auch dem Abt eine Willkürherrschaft im Kloster verboten wird (*quasi libera utens potestate*). Mit diesem in der Regel selbst belegten Hinweis auf die Tyrannis ist zum

[5] Gregor d. Gr., *Reg. past.* 2,8 (PL 77, 42f.; hier 42 D).

[6] Ambros. *De off.* 2,28 (PL 16, 118 B): *nihil tam utile quam diligi, nihil tam inutile quam non amari.*

[7] Ebd. 2,38 (121 A): *Ideo David non cecidit, quia carus fuit omnibus et diligi a subiectis quam timeri maluit.*

[8] B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts* (Beuron 1952) 310 A. 9.

mindesten der Weg gewiesen, um die Umgebung zu finden, wo das Wort: *plus amari quam timeri*, seinen Ursprung hat, in der politischen Welt der vorchristlichen Antike.

Gerade im Zusammenhang mit der Tyrannis ist uns im römischen Bereich ein Wort überliefert, das das Gegenteil zu der Forderung besagt, sich um die Liebe der Untergebenen zu bemühen. Man kennt es gewöhnlich als den Lieblingsspruch des Kaisers Kaligula: *Oderint, dum metuant!*[9] Statt *plus amari* also *oderint*, statt Furcht gleichsam als Nebenforderung der Liebe, Furcht als erstes Ziel in der Ausübung der Macht! In seiner einprägsamen Form stammt der Satz aus der Tragödie *Atreus* des Accius, in der der Titelheld dieses Wort spricht.[10] A. Otto[11] hat es unter die Sprichwörter der Römer eingereiht. Es geht aber wohl zu weit, wenn O. Weise in seiner wertvollen Charakteristik der lateinischen Sprache und des römischen Menschen darin ein echt römisches Wort sieht, das „trefflich die trotzige Sinnesart des weltbeherrschenden Römervolkes zum Ausdruck bringt".[12] Die Bedeutung der römischen *pietas* und *fides*, um nur diese charakteristischen Römertugenden zu nennen, stellt uns ein anderes Bild des Römertums vor Augen. Hinzu kommt, daß das Wort des Accius gerade in dem Widerspruch erhalten ist, den es in der römischen Literatur gefunden hat.

Allen voran steht hier Cicero mit seinem letzten philosophischen Werk *De officiis*, das er nach der Ermordung Caesars im Spätherbst des Jahres 44 geschrieben hat. Das Acciuszitat findet sich 1,97 als Beispiel dafür, wie die Dichter das *decorum* der Sprache je nach der Rolle der Schauspieler wahren müssen. Während sich das harte Wort bei Accius für die gerechten Unterweltsrichter nicht schicken würde, ist es der Rolle des tyrannischen Atreus durchaus angepaßt. Im zweiten Buch (23–29) nimmt Cicero dieses Wort sinngemäß wieder auf und widerlegt es mit Formulierungen, die nahe an das *plus amari quam timeri* herankommen. Es geht hier um eine Untersuchung über den Zusammenhang von Sittlichgutem (*honestum*) und Nützlichem (*utile*). Da der Mensch den meisten Nutzen von seinen

---

[9] Sueton, *Vita* 30; ein kurzer Hinweis auf dieses Wort als Gegensatz zur Regelstelle bei Steidle, a.O. 310 A 8.

[10] Warmington 2, fr. 168.

[11] *Die Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten der Römer* (Neudr. 1962) 252; vgl. dazu R. Häußler, *Nachträge* (1968) 113, wo noch Min. Fel. *Oct.* 27 hinzukommt: *naturale est enim et odisse, quem timeas et quem metueris, infestare, si possis.*

[12] O. Weise, *Charakteristik der lat. Sprache* (Leipzig [3]1905) 30f. Hier auch ein nicht belegtes Zitat v. Th. Mommsen: „Der Römer bannte den Sohn in die Furcht des Vaters, den Bürger in die Furcht des Herrschers, sie alle in die Furcht der Götter."

Mitmenschen erfährt, ergibt sich die Frage, wie man ihre Hilfe besonders in der Politik gewinnt. Mit ständigem Blick auf die Ereignisse des Jahres 44 stellt Cicero fest, nicht Herrschsucht und Haß verschaffen die Gunst der Menschen, sondern vor allem Liebe. „Unter allen Dingen ist nichts geeigneter, Macht zu erhalten und zu behaupten als geliebt zu werden (*diligi*), und nichts ungeschickter, als gefürchtet zu werden (*timeri*)."[13] „Ein schlechter Wächter der Dauer," heißt es weiter, „ist die Furcht und auf der anderen Seite das Wohlwollen (*benevolentia*) ein zuverlässiger bis zur Ewigkeit." Privat- und Staatsmann müssen sich an den Grundsatz halten: *Metus absit, caritas retineatur* (24). Aus den Erfahrungen der römischen Politik in den letzten Jahrzehnten, die das Gegenteil erleben ließen, ergibt sich für Cicero ein beängstigender Blick in die Zukunft. Während sich die römische Herrschaft früher vor allem auf Wohltun, Milde, Recht und Treue stützte, so daß sie eher ein *patrocinium* als *imperium* genannt werden konnte, hat seit Sulla die Grausamkeit vom römischen Staat Besitz ergriffen (27). In diese Katastrophe ist Rom aber gekommen, „indem wir lieber gefürchtet werden wollten statt jemand teuer zu sein und geschätzt zu werden."[14]

Hinter diesem begeisterten Lobpreis der menschlichen Güte und Liebe steht nun offensichtlich, ohne Caesar mit Namen zu nennen, das düstere Bild „dieses Tyrannen, den die mit Waffengewalt niedergehaltene Stadt ertragen hatte" (23), dessen „Zügellosigkeit (*licentia*) so groß" war (28). Diese Schwarzweißmalerei ist verwunderlich. Hat nicht gerade Caesar bewußt jene Haltung gepflegt, die hier von Cicero gefordert wurde, jene Güte, die als *clementia Caesaris* damals ein politischer, ja religiöser Begriff wurde und in die kommenden Jahrhunderte weiterwirkte?[15] In einem auch Cicero bekannt gewordenen Brief bekennt er z.B. nach Corfinium seinen Willen, alle mit Milde zu gewinnen, „weil die übrigen durch Grausamkeit dem Haß nicht entgehen noch den Sieg

[13] *De off.* 2,23; Übersetzung wie im folg. nach K. Büchner, Bibl. d. Alten Welt (Zürich 1953).

[14] *Dum metui quam cari esse et diligi malumus* (29); vgl. auch J. Vogt, Dämonie der Macht und Weisheit der Antike: *Orbis, Ausgewählte Schriften z. Gesch. des Altt.* (Freiburg 1960) 80–82, wo neben diesem Passus aus Cic. *De off.* auch 3,34; 3,46 und 3,82–88 herangezogen werden, um zu zeigen, daß Cicero die Einsicht in die Dämonie der Macht nicht fremd war.

[15] Vgl. dazu vor allem H. Dahlmann, Clementia Caesaris, *NJbb. f. Wiss. u. Jugendbildung* 10 (1934) 17–26; weitere Lit. bei O. Leggewie, Clementia Caes., *Gymn.* 65 (1958) 17–36 und H. Drexler, *Die Entdeckung des Individuums* (Salzburg 1966) 88ff., 112f. Diesen Hinweis wie einige in A. 20, 23, 47 verdanke ich dem verehrten Lehrer meiner Würzburger Studienzeit Professor Dr. J. Vogt, Tübingen.

länger behaupten konnten... Die neue Art des Sieges soll es sein, daß wir uns durch Schonung und freigebiges Wohltun sichern."[16] In dieser Gesinnung gab Caesar nichts auf die Warnungen seiner Freunde, vor einem frühzeitigen Tod sich zu hüten, „indem er immer wieder sagte, er wolle lieber sterben als gefürchtet werden, da er die Milde, die er erwiesen hatte, auch für sich erwartete."[17] Ciceros Einstellung zu Caesar war schwankend, bald anerkennend, bald voller Besorgnis, gegen Ende seines Lebens wie in seinen Äußerungen *De officiis* völlig ablehnend.[18] Um so auffälliger, daß beide in dieser Forderung der werbenden Liebe und der Ablehnung der den Haß zeugenden Furcht völlig übereinstimmten.

Von ähnlichen Stellen bei Cicero, die sich zu diesem Grundsatz bekennen, soll nur noch die Anweisung an seinen Bruder Quintus für eine gute Verwaltung der Provinz Asia genannt werden, weil hier zwei Namen erscheinen, die noch weiter in die Vergangenheit führen. In seiner Mahnung, „sich nicht wie ein Tyrann zu benehmen", sondern „Milde, Sanftmut und Leutseligkeit" zu zeigen, stellt er dem Bruder den älteren *Kyros* vor Augen, dessen Idealbild, von Xenophon entworfen, der jüngere *Scipio* stets in Händen gehabt habe: höchste Würde und außergewöhnliche Leutseligkeit seien darin verbunden gewesen.[19] Diese Namen sind für unsere Untersuchung bedeutsam. Mit Scipio Aemilianus ist der Römer genannt, dessen Gestalt wie die Verkörperung der *humanitas* erscheint, jener sympathischen Menschlichkeit, die aus der Begegnung von altrömischer *virtus* und griechischem Denken erwachsen ist. Cicero konnte also in der Forderung nach menschlicher Güte im politischen Leben auf die römische Tradition verweisen. Panaitios, seinem Gewährsmann bei Abfassung der Pflichtenlehre, schwebten ja als Vorbilder der sittlichen Persönlichkeit, die mit der Besonnenheit auch Liebenswürdigkeit und Takt im Umgang mit der Umgebung verbindet, gerade römische Staatsmänner vor Augen, unter ihnen besonders Scipio Aemilianus.[20] Der zweite Name, den die Lebensbeschreibung Xenophons idealisiert hat, Kyros der Ältere, erweitert unsern Blick in die griechische Welt. Gewiß

[16] Cic. *Ad Att.* 9,7 C 1; vgl. Dahlmann, a.O. 22.

[17] Vell. Pat. *Hist. Rom.* 2,57,1: *dictitans mori se quam timeri malle, dum clementiam, quam praestiterat, exspectabat*; dazu R. Rieks, *Homo – Humanus – Humanitas* (München 1967) 58–60.

[18] Vgl. Dahlmann, a.O. 21–23; noch viel negativer urteilt über den „Tyrannen" Caesar Lucanus; vgl. Rieks, a.O. 185–194.

[19] Cic. *Ad Quint. fr.* 1,9. 25: *nihil acerbum, nihil crudele atque omnia plena clementiae. mansuetudinis, humanitatis*; 1,23: *summa gravitas cum singulari comitate coniungitur,*

[20] M. Pohlenz, *Die Stoa* 1 (Göttingen 1948) 203; ders., *Antikes Führertum. Ciceros de officiis und das Lebensideal des Panaitios* (Neue Wege z. Antike II 3, 1934) 97ff.

sind *humanitas, clementia* echt römische Werte, die sich mit griechischen ethischen Begriffen nicht völlig decken. Trotzdem lassen sich deutliche Parallelen zeigen. Man könnte die Zeugnisse der griechischen Literatur bis auf Homer zurückverfolgen, so wenn Peleus (*Il.* 9, 255f.) seinem Sohn Achilleus nach Troja den Rat mitgibt, den stolzen Sinn zu bändigen, weil freundliches Wesen (φιλοφροσύνη) besser sei, oder wenn Odysseus (*Od.* 2,230) als gütiger und milder König erscheint (ἀγανὸς καὶ ἤπιος – Gegensatz: χαλεπός), obwohl es in seiner Macht läge, „den einen zu hassen, den andern zu lieben" (*Od.* 4,691). Doch genüge die hier abgesteckte Grenze! Seit der *Kyrupädie* des Xenophon ist das gütige Regentenbild des älteren Kyros in der Überlieferung bis ins Mittelalter lebendig geblieben. Er war, wie es hier heißt, trotz des prunkvollen Hofstaates ein Vater für die Seinen (8,1,44), wie ein guter Hirt (8,2,14), der viel Gutes tat, um von denen geliebt zu werden, die er führen sollte (8,2,26).[21] Aber auch von anderen Männern rühmt Xenophon diese gewinnende Art. So zeigt er im *Hieron* (8,1), wie die Ausübung der Herrschaft in keiner Weise hindert geliebt zu werden. Das ist hier der einschneidende Satz, der vom Bild des Tyrannen zu dem des guten Herrschers überleitet.[22] Beim Spartaner Agesilaos (8,1) preist er dessen leutseliges Wesen (εὔχαρι), das sich in der Gegenüberstellung zum Stolz des Perserkönigs noch vorteilhafter abhebt. Hier Absonderung vom Volk, dort ständiger Verkehr, Zugänglichkeit für alle (9,1f.). Ebenso verschieden erscheinen bei Xenophon die beiden griechischen Feldherren Klearch und Proxenos im Heer der Zehntausend. Klearch, „von finsterem Blick und rauher Stimme", ein harter Zuchtmeister für seine Soldaten mit dem Grundsatz: „Die Truppe muß ihren Führer mehr fürchten als den Feind." So war nichts „Gewinnendes" an ihm (ἐπίχαρι), vielmehr war er immer „hart und schroff" (χαλεπός, ὠμός), weshalb sich seine Soldaten ihm gegenüber wie Schüler zum Lehrer verhielten. Deshalb hatte er nie eine Truppe, die ihm „aus Liebe oder Wohlwollen" gefolgt wäre (*Anab.* 2,6,9–12). Im Gegensatz dazu konnte der noch junge Proxenos seinen Soldaten „keine Furcht vor sich einflößen; er fürchtete offenbar mehr, bei ihnen verhaßt zu werden, als jene, ihm ungehorsam zu sein" (*Anab.* 2,6,16–20). Ähnlich wie für Xenophon gehört auch für Isokrates das

[21] Vgl. H.R.Breitenbach, *RE* 9A (1967) 1739f.; hier sei auch verwiesen auf P.Hadot, Art. Fürstenspiegel, *RAC* 8 (1972) 555–632, wo fast für alle in diesem Aufsatz zitierten Quellen von Homer bis ins christl. Mittelalter ein breiterer orientierender Hintergrund geboten wird.

[22] Breitenbach, a.O. 1744.

milde Wesen zum Bild des Fürsten, das er φιλανθρωπία nennt. „Die Liebe zu den Menschen und die Liebe zum Staat" muß den Fürsten beseelen. „Nimm den Bürgern die beständige Furcht und laß nicht die, die nichts Unrechtes tun, von Angst erfüllt sein!"[23] Im griechischen Schrifttum gewinnt seit dieser Zeit der Begriff Philanthropia mehr und mehr an Bedeutung.[24] In den griechischen Raum führen uns auch spätere Zeugnisse, in denen das „Mehr geliebt" oder das „Gefürchtetwerden" begegnen. Justin (9,8,17) berichtet von Philipp, dem Vater Alexanders d. Gr., „er wünschte, mehr geliebt", sein Sohn aber „mehr gefürchtet zu werden". Das paßt zu der Bemerkung Ciceros (*Off.* 1,90), der, Panaitios folgend, Philipp wegen seiner Umgänglichkeit und Menschlichkeit (*facilitas* und *humanitas*) als den eigentlich großen Menschen rühmt, Alexander aber als schändlich (*turpissimus*) daneben stellt.[25] Von Alzibiades berichtet Cornelius Nepos (7,3), er sei „ebenso sehr gefürchtet als geliebt worden", während Timoleon (3,4) „mehr geliebt als gefürchtet werden wollte", und deswegen die Alleinherrschaft verachtete. Schließlich überliefert noch Plutarch die Antwort des weisen Kleobulos auf die Frage, welches das beste Haus sei: „Wo der Herr mehr hat, die ihn lieben als die ihn fürchten."[26]

In der römischen Kaiserzeit, der wir uns nun noch zuwenden, gehören *clementia* und verwandte Begriffe zum Ruhmestitel jedes Herrschers.[27] Selbst ein Kaligula wird vom Senat wegen seiner φιλανθρωπία gefeiert. (Cass. Dio 59,16,10). Wie hebt sich aber sein Despotentum, das sich das *Oderint, dum metuant* zum Grundsatz gemacht hatte, von der leuchtenden Gestalt seines Vaters Germanicus ab, das Tacitus und Sueton wohl als bewußten Gegensatz dazu entworfen haben! „Freundlichkeit gegen die Bundesgenossen, Sanftmut gegen die Feinde, ohne Haß und Anmaßung" (Tac. *Ann.* 2,72), zeichneten ihn aus, so daß er, in seinem frühen Tod Alexander d. Gr. ähnlich, diesen doch durch seine Güte und Milde

---

[23] Isokrates, *Nikokl.* 15. 23; vgl. H.Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* I, II (München 1967) bes. 738f.

[24] W. Jäger, *Paideia* 3 (Berlin 1947) 160.

[25] Dazu J. Stroux, Die stoische Beurteilung Alex.d.Gr., *Philologus* 88 (1933) 235, der für *turpissimus tumidus* vorschlägt. Das lat. Wortpaar *facilitas-humanitas* entspräche bei Panaitios πρᾶον u. φιλάνθρωπον.

[26] Plutarch, *Gastmahl der Sieben Weisen* 12. 155c: nach B.Snell, *Leben u. Meinungen der Sieben Weisen* (München ³1952, Tusculumbüch.) 106f.

[27] Vgl. L. Wickert, *RE* 22 (1954) 2234–2248. Ähnlich hieß es selbst von dem durch sein Schreckensregiment berüchtigten Sulla, „er wollte die übrigen lieber durch Güte als durch Furcht fesseln, *ceteros beneficio quam metu retinere maluit*": Sall. *Ep.* 2,4,1 (dtsch. Übers. v. W. Eisenhut, Tusculumbüch. 1969, 413).

(*mitis erga amicos, clementia*) in den Schatten stellte (ebd. 73). Ähnlich weiß Sueton seine „einzigartige Liebenswürdigkeit" zu rühmen sowie „das wunderbare, erfolgreiche Streben, sich die Gunst der Menschen zu erwerben und ihre Liebe zu gewinnen".[28]

Eine hervorragende Stelle in der Zurückweisung des Acciuszitates und in der Ermunterung zur herablassenden Liebe nimmt Seneca ein. In seiner Schrift *De clementia* (1,12,4), wo der zeitgeschichtliche Bezug zu Kaiser Nero am offensichtlichsten zu Tage tritt, nennt er in Abweisung des Tyrannenhasses jenes Dichterwort einen „fluchwürdigen (*exsecrabilis* Vers", der schon vielen zum Verderben wurde, etwas später (2,2,2) weist er ihn als „verabscheuungswürdig" (*detestabilis*) zurück, wenn er auch für wahr gehalten und viel zitiert würde.[29] „Ein grausiges und häßliches Wort (*dira et abominanda vox*)", so charakterisiert Seneca *De ira* (1,20,4–6) diesen Satz. Durch rhetorische Fragen hebt er dabei die Entschlossenheit des Tyrannen zum Haß als dem Ziel seines Herrschens in der ganzen Verworfenheit heraus. „Sie mögen hassen – wenn sie nur gehorchen? Nein. Wenn sie mir nur rechtgeben?[30] Nein. Wie also? Wenn sie mich nur fürchten." In diesem Wort liege nicht die Äußerung eines großen Geistes, sondern ungeheuere Roheit (*immanitas*). Was der Philosoph Seneca hier ablehnt, das läßt der Dichter Seneca in seinen Tragödien von Herrschertypen auf der Bühne in abschreckender Weise verkünden. So bekennt sich Eteokles in den *Phoenissae* (654ff.) in eindeutiger Schroffheit zu dem Grundsatz, daß Haß der Untertanen notwendig zum Herrscher gehöre:

„Wer vor dem Haß sich fürchtet, soll nicht Herrscher sein.
Der Schöpfer Gott hat beides in die Welt gesetzt zugleich,
die Herrschaft und den Haß...
Wer Liebe suchen geht, regiert mit schwacher Hand."[31]

Dazu paßt die einprägsame Stichomythie zwischen Nero und Seneca in der Seneca wohl fälschlich zugeschriebenen *Octavia* (455f.): Nero: „Das Schwert schützt den Fürsten." Seneca: „Besser das Vertrauen

---

[28] Sueton, *Vita Calig.* 3: *benevolentia singularis – conciliandae hominum gratiae ac promerendi amoris mirum et efficax studium.*

[29] Parallelen zu Senecas Mahnung, die *clementia* zu pflegen, bes. aus Plin., *Paneg.*, Cass. Dio 55, Joh. Chrysost. in der Ausgabe v. F. Préchac (Paris 1967) XLIX-LXXI; vgl. auch R. Rieks, a.O. (A. 17) 89–137, bes. 116f.

[30] Diese Möglichkeit bedeutet eine Anspielung auf ein Lieblingswort des Kaisers Tiberius: *Oderint, dum probent!* (Sueton, *Tib.* 59).

[31] Zitiert von J. Vogt, a.O. (A. 14) 82.

(*fides*)." Nero: „Der Kaiser muß gefürchtet werden." Seneca: „Aber noch mehr geliebt."[32]

Fügen wir diesem vielsagenden Urteil Senecas noch einige markante Beispiele hinzu, in denen das gleiche Thema beharrlich weiterklingt.

Ähnlich wie Cicero seinem Bruder Quintus gibt Plinius (*Ep.* 8,24,6) seinem Freunde L. Quinctilius Maximus gute Ratschläge für einen Sonderauftrag nach Griechenland mit. Zur Erreichung des Zieles sei weit wirksamer als Furcht die Liebe. „Denn die Furcht verschwindet, wenn man den Rücken kehrt, die Liebe bleibt, und wie Furcht zu Haß wird, so Liebe zur Verehrung."[33] Das psychologisch treffende Urteil des Tacitus läßt den kaledonischen Edlen Calgacus im Hinblick auf das buntgemischte, durch Furcht zusammengehaltene Heer der römischen Gegner sagen, Furcht und Schrecken seien schwache Bande der Liebe; entfernt man sie, beginnen jene, die zu fürchten aufgehört haben, zu hassen (*Agric.* 32,9). Furcht und Haß sind hier aufeinander folgende Etappen, die sonst ineinander übergehen. In seiner Abschiedsrede empfiehlt der sterbende Kaiser M. Aurelius seinen Sohn Kommodus den Freunden, wobei er betont, daß jene am längsten die Herrschaft ohne Gefahr geführt haben, die nicht Furcht durch ihre Grausamkeit, sondern Verlangen nach ihrer Güte (ποθὸν χρησιότητος) den Herzen ihrer Untertanen einflößten (Herod. 1,4,5). Der gleiche Herodian erzählt (4,3,2–4), daß im Streit der beiden Söhne des Kaisers Septimius Severus um die Gunst der Freunde Geta durch seine Güte und Menschenfreundlichkeit mehr Sympathie besaß als Antoninus, der sich durch Furcht und nicht durch Wohlwollen seine Freunde erwarb. Öfters wird die gleichzeitige Liebe und Furcht der Soldaten gegenüber dem Feldherrn gelobt, worin zugleich eine Anerkennung der rechten Haltung des Befehlshabers zur Truppe ausgesprochen wird.[34]

Andrerseits ist in der späteren Kaiserzeit auch der Spruch des Kaligula nicht vergessen. Ein Panegyriker preist den jungen Konstantin d. Gr., daß er gegen fränkische Könige, die den Frieden gestört hatten, ohne Zaudern mit harten Strafen vorgegangen sei, „ohne sich vor dem ewigen Haß und dem unversöhnlichen Zorn jenes Volkes zu fürchten. Töricht ist die Milde, die die Feinde schont... Wie sehr sie auch hassen, wenn sie

---

[32] *Decet timeri Caesarem, – at plus diligi.*

[33] *Nam timor abit, si recedas, manet amor, ac sicut ille in odium, hic in reverentiam vertitur.* Übersetzung nach H. Kasten (Tusculumbüch. 1968) 491; dazu A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny* (Oxford 1966) 477ff.

[34] *Hist.Aug.* 20,28,4; 24,12,16.

nur schaudern."[35] Sein christlicher Lobredner freilich läßt den Kaiser durch das Eingreifen Gottes seinen Gegnern furchtbar erscheinen, während er von Natur aus „milde, gütig und menschenfreundlich wie nur irgendeiner war".[36] In glücklicher Weise verband Kaiser Julian beides, wie Ammianus Marcellinus in der Rückschau auf sein Leben hervorhebt: „So groß war sein Ansehen, daß er aufs innigste geliebt und zugleich gefürchtet wurde."[37] Im Gegensatz dazu wird Valentinian deshalb getadelt, weil er trotz der Beispiele seiner Vorfahren Güte nur heuchelte, während er von Natur aus zu Bitterkeit neigte und harte Strafen verhängte.[38]

Eine Schwierigkeit, die Forderung der Leutseligkeit zu erfüllen, ergab sich für die Kaiser freilich aus der Abgeschiedenheit, die das höfische Zeremoniell mit sich brachte. Dies hatte sich schon seit dem Beginn des Prinzipats angebahnt, steigerte sich aber in den folgenden Jahrhunderten immer mehr bis zur Unnahbarkeit des Herrschers.[39] Umso mehr suchte man bei bestimmten Anlässen diese Zurückhaltung zu durchbrechen, etwa beim Staatsbesuch der Kaiser in Rom.[40] Da wird von Konstantius das milde Antlitz gepriesen, mit dem er die Tempel betrachtete,[41] von Theodosius, daß er sich als Bürger gab, das Schreckengebietende ablegte, wodurch die Liebe des Volkes sich entzündete,[42] von Honorius, daß er gütig und zugänglich war.[43] Überdies fahren die Panegyriker fort, das gewohnte Bild der Güte und Menschenfreundlichkeit der Kaiser zu verkünden, da es zum Topos geworden war, weshalb in der Anleitung des Rhetors Menander zur Abfassung eines kaiserlichen Panegyrikos der Hinweis darauf nicht fehlte.[44] Ein beredtes Beispiel bieten die Reden des Themistios, wenn er etwa vor Konstantius sagt, die Untertanen fürchten den Kaiser nicht, sondern sie fürchten für ihn. Er herrsche über Menschen,

---

[35] *Paneg.* 7,10 (Galletier 2, 62): *quantumlibet oderint hostes, dum perhorrescant*; ähnlich Macrob. *Somn. Scip.* 1,10,15.

[36] Eus. *Vita Const.* 1,46 (GCS Eus. Bd. 1,29): ἡμερώτατος, πραότατος, φιλανθρωπότατος.

[37] Amm. Marc. 25,4,12: *ut dilectus artissime, dum timetur* (*dum*: *hier* zeitlich!).

[38] Ebd. 30,8, 1–7.

[39] Vgl. das Kapitel „Die Absonderung des Kaisers" bei O. Treitinger, *Die oström. Kaiser- und Reichsidee* (Darmstadt ²1956) 49–123; bes. 97:„Jenes Ideal vom Princeps, der von jedem angesprochen werden konnte, hatte auch in der röm. Kaiserzeit kaum existiert."

[40] J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgart 1939) 190–196.

[41] Symm. *Rel.* 3,7 (MGHAA 6,1,281,32).

[42] Claudian 28, 57ff. (MGHAA 10, 237f.).

[43] Ebd. 28,550 (10, 254).

[44] Straub, a.O. 146–159; zu Menander 155.

die willig sind und sich nicht fürchten.[45] Oder wenn er behauptet, die Vorfahren des Theodosius glaubten mehr durch Wohlwollen als durch Furcht ihre Untertanen zu beherrschen.[46] Ähnlich meint Synesios, Liebe des Herrschers sei der beste Schutz der Herrschaft, weil das Volk einen solchen Kaiser nicht fürchtet, sondern nur für ihn fürchtet.[47]

Von den Panegyrikern sind diese Gedanken in die christlichen Fürstenspiegel übergegangen. Für den Orient genüge der Hinweis auf Agapetos von Byzanz, der Justinian rät, mit seiner Güte die Furcht derer zu überwinden, die sich ihm nähern. Alle sollen „im Hafen der kaiserlichen Milde (γαλήνη) vor Anker gehen können".[48] Im Westen nimmt die viel zitierte Schrift des Ps.-Cyprian (7. Jh.) *De XII abusivis saeculi* dasThema auf: „Drei Dinge sind dem Herrscher notwendig: Ehrfurcht, Autorität und Liebe. Wird er nämlich nicht als Herr zugleich geliebt und gefürchtet, hat seine Autorität keinen Bestand. Durch Wohltaten und Ansprechbarkeit sorge er also dafür, geliebt zu werden, und durch gerechte Strafen ... sei er bestrebt, gefürchtet zu werden."[49] Wird hier das Streben nach Liebe und Furcht nebeneinander gestellt, so wird in den karolingischen Fürstenspiegeln immer wieder die *clementia* des Kaisers gefordert.[50] Fast wörtlich kehrt unser Regelwort, von dem wir ausgegangen sind, im Concilium Parisiense v. Jahre 829 wieder, das zu den Forderungen der königlichen *clementia* die Bedingung zählt: *si se magis diligendum quam metuendum cunctis exhibeat.*[51]

Blicken wir auf die dichte Wolke der Zeugnisse zurück, die sich um das schlichte Wort der Benediktinerregel sammeln ließen, so ist offensichtlich geworden, daß es im antiken Herrscherbild seinen Ursprung und seine

---

[45] Themist. *Or.* 1 (περὶ φιλανθρωπίας), 11, 15ff. D.; vgl. dazu L. J. Daly, The Mandarin and the Barbarian. The Response of Themistios to the Gotic Challenge, *Historia* 21 (1972) 351–379, wo bes. 354f. φιλανθρωπία in der geschichtlichen Entwicklung bis zu Themistios verfolgt wird, bei dem der Begriff als die Kardinaltugend des Herrschers erscheint.

[46] *Or.* 19,282, 13ff. D.

[47] Synes. *De regno* 14; 9 (PG 66, 1089 B; 1073 B C); vgl. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* II, Dumbarton Oaks Studies IX (Washington 1966) 700-702.

[48] Agapetos, *Cap. admonit.* 52 (PG 86, 1, 1180 B); vgl. Dvornik, a.O. 712–714.

[49] Ps.-Cypr. TU 34,1, 43f. (Hellmann); vgl. H. Tiralla, *Das Augustinische Idealbild der christl. Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus u. Hincmar v. Reims*, Diss. Greifswald 1916, 46f.

[50] Sedul. Scot. *De rect. christ.* 9 (PL 103, 307); Smaragdus, *Via regia* 19 (PL 102, 958f.); vgl. Tiralla, a.O. 66f.

[51] MGH Conc. 2,2,651; der Satz ist ein Zitat aus Fulgentius *De verit. praedest. et grat.* 2,38 (PL 65, 648 B).

Tradition hat. Obwohl man heute dem klassischen Erbe unter den Quellen der Regel nicht mehr viel oder gar keinen Platz mehr einräumt, so meinen wir doch, daß neben der himmlischen Weisheit und der Weisheit der Wüste auch die klassische Weisheit an manchen Regelstellen ihren Ort hat, wie es dieses kluge Wort der Menschenführung beweist: *Studeat plus amari quam timeri.*

Ettal (*Bayern*), Abtei Ettal

Vigiliae Christianae 27 (1973) 230–239; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Collection d'Etudes Anciennes). Paris, Les Belles Lettres, 1971. XII, 392 pp.

Voilà un autre ouvrage de grande envergure de l'auteur déjà bien connu entre autres par ses livres *Mythe et Allégorie* et *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Ce qu'on admire dans ces deux livres, on le retrouve aussi dans le présent ouvrage: une érudition remarquable qui se manifeste dans une documentation abondante.

Le titre indique les deux parties de ce livre: idées sur l'homme, idées sur Dieu. L'auteur lui-même décrit son propos de la manière suivante: «la Première partie retrace l'histoire ancienne d'une conception platonicienne de l'*homme*, son origine, son développement immédiat, ses répercussions tardives jusqu'à la fin de l'Antiquité païenne et chrétienne; la Deuxième partie, quant à elle, essaye de restituer les vues d'Aristote sur *Dieu*, sa nature, ses opérations» (p. 1). En lisant ces mots on pourrait avoir l'impression que l'auteur traite deux sujets différents, une anthropologie platonicienne et une théologie aristotélicienne. Pour prévenir ce sentiment il montre dans son introduction, que dans la pensée grecque l'anthropologie et la théologie ne sont pas deux choses séparées mais qu'il y a une grande solidarité entre les deux, aussi bien dans l'Antiquité païenne que dans l'Antiquité chrétienne. Chez Platon comme chez Aristote on rencontre l'idée d'un élément divin dans l'homme, c'est-à-dire son intellect. Cela veut dire que, dans l'ordre de la connaissance, la connaissance de l'intellect humain, c'est-à-dire de soi-même, procure dans une certaine mesure la connaissance de Dieu. Et ensuite, pour décrire la relation de l'homme à Dieu Platon parle de συγγένεια et de ὁμοίωσις, le premier terme désignant un état de fait, le second un idéal à realiser. Plusieurs auteurs chrétiens ont donné la même exégèse des termes εἰκών et ὁμοίωσις de la *Génèse* 1,26. En décrivant ainsi la conpénétration de l'anthropologie et la théologie grecques l'auteur esquisse le cadre dans lequel ses expositions se meuvent.

La conception platonicienne de l'homme dont il s'agit dans la première

partie, est celle qu'on trouve dans le Ier *Alcibiade*, où on lit que l'homme n'est rien d'autre que son âme. L'auteur prend comme point de départ une série de textes de Cicéron, dans lesquels on discerne deux attitudes envers le bonheur de l'homme. Selon l'une les biens et de l'âme et du corps contribuent au bonheur, selon l'autre seulement les biens de l'âme. Ces deux attitudes trahissent deux vues sur la nature de l'homme. La première a été empruntée par Cicéron à Antiochus d'Ascalon, comme l'auteur montre d'une façon convaincante. De l'autre on trouve le prototype dans le Ier *Alcibiade*. Quant à Cicéron, Posidonius est probablement sa source directe. Dans un exposé magistral l'auteur retrace l'histoire de cette idée platonicienne dans l'antiquité païenne, chez Aristote, Plutarque, Plotin, Porphyre, dans le néoplatonisme tardif et aussi chez Philon. Quant aux auteurs chrétiens, l'auteur discerne très justement un rejet de l'anthropologie platonicienne pour des raisons dogmatiques (résurrection des corps, Incarnation du Verbe), et un accueil de la même anthropologie à des fins spirituelles.

Dans la deuxième partie de son ouvrage l'auteur discute la théologie d'Aristote, sujet maintes fois discuté, on le sait. Le premier chapitre, intitulé «Evolutions et structures», discerne dans l'œuvre d'Aristote quatre états de sa théologie (1. *De caelo* I–II, 2. *Ethique à Eudème* VII–VIII, 3. *Ethique à Nicomaque* X 7–9, 4. *Métaphysique* Λ 7–9). Il montre que «quelle que soit la distance qui sépare la théologie sidérale du *De caelo* de la théologie noétique de la *Métaphysique* Λ, ce développement indéniable repose en profondeur sur la permanence étonnante de certains thèmes, qui gardent leur place dans des contextes plusieurs fois rénovés» (p. 248). C'est spécialement la théorie de la nature noétique de Dieu, qui est un thème permanent, et qui a comme pendant celle de la nature divine de l'intellect humain. La combinaison de ces deux théories cause l'unité du livre de M. Pépin.

Cette vue générale de la théologie d'Aristote sert comme une sorte de cadre de référence à l'étude sur la théologie dans deux dialogues du même auteur. D'abord M. Pépin discute le fragment unique du dialogue *Sur la prière*, qu'on trouve chez Simplicius dans son commentaire au *De caelo* d'Aristote, et dans lequel on lit que «Dieu est intellect où une réalité qui transcende l'intellect» (ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ). La première partie de cet énoncé, qui prêche la nature noétique de Dieu, correspond à la teneur du reste du *corpus Aristotelicum*. Il en va tout autrement de la seconde partie. Après avoir donné l'explication de Bernays («Dieu est intellect et bien une réalité au-delà de l'intellect

humain») et celle de Frank, qui voit dans les deux parties l'expression de l'opinion d'Aristote *et de Platon*, M. Pépin défend l'hypothèse qu'on trouve ici une référence à la théologie cosmique du jeune Aristote, c'est-à-dire d'Aristote encore platonisant. Dans la première partie de l'énoncé Dieu est l'intellect immanent du monde, dans la seconde Dieu est au-delà de cet intellect, mais cela ne veut pas dire que dans ce dernier cas Dieu n'a pas une nature noétique. On trouve peut-être les traces d'une telle théorie entre autres chez Albinus, qui parle d'un premier Dieu, qui est cause de l'activité de l'intellect cosmique, mais qui est lui-même aussi intellect.

Dans le dernier chapitre l'auteur discute les problèmes divers concernant la théologie du dialogue *De philosophia*, un terrain dans lequel l'auteur est bien versé, comme on sait. Il se demande si ce dialogue contient déjà la notion de nature, familiaire au *corpus Aristotelicum*; il discute l'attitude d'Aristote relative à la théorie platonicienne des Idées dans ce dialogue. Il se demande ensuite si on y trouve la doctrine de la création à l'example de Platon et celle du Moteur immobile. Finalement il se demande si le dialogue contient la théorie de l'âme faite du cinquième élément, c'est-à-dire de l'éther. Ceux qui s'intéressent aux problèmes concernant les écrits exotériques d'Aristote savent combien ces questions sont difficiles à résoudre. Les solutions de M. Pépin sont le résultat d'une interprétation pénétrante des fragments, combinée avec une connaissance approfondie de toute l'œuvre d'Aristote (et de Platon). En lisant le présent ouvrage on se sent toujours tout près du texte en question et en même temps en contact avec les grandes idées des philosophes comme Platon et Aristote, ce qui constitue une performance vraiment admirable.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

H. W. Hoehner, *Herod Antipas* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 17). Cambridge, University Press, 1972. XVI, 437 S. £ 7.—.

Hoehners Darstellung der Regierung des Tetrarchen Herodes Antipas über Galiläa und Peräa (3. v.Chr.–39. n.Chr.) ist durchgehend aus den Quellen erarbeitet und in ständiger Diskussion mit andern Meinungen entwickelt. Der Verfasser begründet seinen Versuch mit dem Hinweis: „The sources at one's disposal are greater than those for the study of

Caiaphas, Pilate and the Rabbis of the Sanhedrin."

Das Buch beginnt mit einer Darstellung von „Antipas' background" (S. 5–39), in deren Mittelpunkt die Auseinandersetzung der Erben des Herodes um seine Nachfolge steht. In eingehender Analyse der Angaben des Josephus wird gezeigt, welche Gründe dem Herodes Antipas einen Prozeß um die Königswürde aussichtsreich erscheinen ließen und warum er diesen verlieren mußte. Immerhin erlangte sein Gegner Archelaus auch nur den Titel eines Tetrarchen. Hoehner hält es für möglich, daß Archelaus ein gewisses Aufsichtsrecht über seine Brüder Philippus und Antipas erhielt (S. 32). Im zweiten Teil (S. 43–79) wird der Umfang, die Bevölkerung und die ökonomische Lage von Antipas' Reich beschrieben. Unter Bezugnahme auf Josephus hebt Hoehner „courage and patriotism" der Bevölkerung hervor und verteidigt sie gegen den Vorwurf aufrührerischer Gesinnung. Er kommt zu dem etwas naiven Ergebnis, „that Antipas' subjects were a courageous people and yet, at the same time, law abiding citizens" (S. 57f.) Im Abschnitt über „Their religious zeal" verwirft er das negative Urteil von Graetz und Neubauer über die Galiläer, das schon in Joh 7,41–52 seinen Vorläufer hat. Da laut Luk 5,17 auch in Galiläa mit starkem pharisäischen Einfluß zu rechnen ist, müssen sich dort zahlreiche Synagogen befunden haben. Er folgert: „Probably a more correct distinction to be made is that the Jerusalemites were champions of tradition whereas the Galileans were the champions of the laws" (S. 59 mit Hinweis auf A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* [1857] S. 150ff.). Darum seien sie für Jesu Botschaft aufgeschlossener gewesen als die Judäer (cf. Mt 5,17–18). Die Unsicherheit aller dieser Aussagen liegt auf der Hand.

Der entscheidende dritte Teil behandelt „Antipas' Reign" (S. 83–263). Sein Ergebnis ist: „He was a good ruler. His imprisonment of John the Baptist was a precautionary measure to avoid a possible insurrection." Auch Jesu wachsenden Einfluß fürchtete er, scheint aber milder als Herodes gewesen zu sein. „He seemed to lack political ambition. ... A main source of trouble was the ambition of his wife, causing the death of John the Baptist, which led the people to believe that his defeat by Aretas was God's revenge. Her selfish ambitions were responsible also for his exile to Lugdunum Convenarum." Diese Zusammenfassung (S. 264f.) zeigt, daß die Schilderung von Antipas' Regierung sich hauptsächlich mit Themen befaßt, die neben Josephus das Neue Testament an die Hand gibt. Nach seiner Bautätigkeit wird das Verhältnis des Tetrarchen zu Johannes dem Täufer, zu Pilatus und zu Jesus erörtert. Die Unterschiede

zwischen den Täuferberichten der Evangelien und des Josephus werden ausgeglichen. Die Chronologie wird zu Gunsten der Evangelien entschieden, deren Datierung aus Luk 3,1 errechnet wird (S. 125ff.), wonach der Tod des Johannes um 30 n.Chr. erfolgt sein muß. In Übereinstimmung mit den Evangelien wird angenommen, daß der erste Mann der Herodias Philippus war, Der bei Josephus genannte Name Herodes ist eine Würdebezeichnung (S. 131). Die Motive für die Gefangennahme des Johannes sind zwar in beiden Quellen verschieden, doch ist das politische Moment in den Evangelien nicht ganz unterdrückt. Salome war nicht Tochter des Antipas, sondern nur der Herodias, was Josephus nicht widerspricht. Die synoptische Erwähnung der Freundschaft zwischen Pilatus und Herodes wird auf ihren historischen Gehalt untersucht und wenigstens die voraufgehende Feindschaft als "historical valid" befunden (S. 181), da sie auf die Ermordung der Galiläer durch Pilatus (Luk 13,1) und auf die Aufhängung von vergoldeten Votivschildern im Herodespalast in Jerusalem (Philo, *Leg. ad Gaium* 299–305) zurückgehen kann. Mit der in Luk 13,1–3 berichteten Drohung wollte Antipas Jesus nur aus seinem Gebiet vertreiben, ihn jedoch nicht töten. Dies hat Jesus durchschaut.Die Teilnahme des Herodes am Urteil über Jesus (Luk 23,6–15) ist historisch, da in ihr keinerlei Tendenz sichtbar wird. Sie kann nicht, wie Dibelius meint, als Erfüllung von Ps 2,1.2 erfunden sein, da Lukas dies ausdrücklich hervorgehoben hätte (cf. Act 4,25.26). Die wahrscheinliche Quelle dieser Nachricht, wie auch der über den Tod des Täufers ist die in Luk 8,3 erwähnte Johanna, die Frau des Chuza, der Epitropos des Antipas war, und Manaen, der Syntrophos des Antipas. Zum Abschluß wird über die Beteiligung des Antipas an den Verhandlungen des Vitellius mit dem Partherkönig Artabanes III. berichtet, sowie über den Angriff des Aretas gegen ihn und sein Verhältnis zu Agrippa I., durch das seine Verbannung vorbereitet wurde (S. 251–263). All dies wird in ein teilweise hypothetisches chronologisches Gerüst eingepaßt.

Man muß an Hoehners Buch die Frage stellen, ob der historische Wert der Quellen richtig beurteilt ist. Josephus schreibt weder eine Biographie des Antipas, noch scheint ihm eine solche vorzuliegen. Seine Überlieferung beschränkt sich auf den Bericht über die Erbfolge des Herodes, in der Antipas nur eine Gestalt unter mehreren ist, und über die Ereignisse, die schließlich zu seiner Verbannung führen: Den Mißgriff bei den Verhandlungen mit Artabanes III., den Aufstieg seines Neffen Agrippa I. und die Intrige der Herodias. Das Ganze hat familiengeschichtliche Färbung und bleibt im Bereich der Anekdote: Herodes Antipas ist als unbedeutender

orientalischer Potentat geschildert, ambivalent und abhängig von seiner Frau, keiner großen Entwürfe fähig; die entscheidende Macht hat Rom. Diese Historiographie kennt außerhalb der Wirkung Roms keine geschichtlichen Zusammenhänge. Solche Darstellung konnte das Überlegenheitsgefühl hauptstädtischer Leser befriedigen, erlaubt aber nur begrenzt historische Folgerungen.

Auch die Überlieferung der Evangelien kann zwar zeigen, wie historische Volksüberlieferungen – oder gar literarische! – innerhalb der Gemeinde zu einer heilsgeschichtlichen Tradition verarbeitet wurden, aber sie gibt schließlich nur darüber Auskunft, wie die Gemeinde Johannes oder Jesus beurteilte. Der Täufer ist der Prophet, der wegen seines Zeugnisses für Gott der Intrige zum Opfer fällt. So ist die bei Josephus mehr äußerliche Verbindung des Faktums der Ehescheidung über Aretas Einfall mit dem Täuferbericht zu einer Einheit zusammengefaßt, in der der Täufer direkt mit der Ehescheidung verbunden wird. Was die historische Grundlage auch sein mag, über das historische Verhältnis zwischen Antipas und Johannes läßt sich daraus nichts schliessen.

Ähnlich dürfte auch die Einfügung des Antipas in die Passionsgeschichte als Topos zu verstehen sein, mit dem der Zeuge Gottes dem irdischen König gegenübergestellt wird. Lukas hat dies Moment der jüdischen Märtyrertheologie entnommen und auch in Acta variiert (Act 26). Außerdem gibt es eine synoptische Schicht, die, wie der Vergleich von Matth 16,6 mit Mark 8,15 zeigt, die Konfrontation Jesu mit dem galiläischen Herrscher als gleichwertig mit der Auseinandersetzung mit den geistigen Führern des Volkes ansieht. Ob sie Historie wiederspiegelt oder nur historisierende Interpretation ist, läßt sich nicht entscheiden.

Es hätte in Hoehners Buch der Darstellung eine ausführliche Erörterung des Quellenproblems vorausgehen müssen. Die Feststellung, daß für den Gegenstand vergleichsweise zahlreiche Quellen vorliegen, genügt nicht. Die Quellen müssen bewertet werden. Im Übrigen aber muß man dem Verfasser für seine entsagungsvolle und sorgfältige Arbeit dankbar sein, wenn sie auch streckenweise gar zu umständlich ist. Von seinem Ausgangspunkt hat sich der Verfasser umfassend und ehrlich mit allen Nachrichten über Antipas befaßt. Das Buch ist eine anregende und reichhaltige Fundgrube für alle, die sich mit der Geschichte des antiken Judentums befassen.

Leiden, Stationsplein 146 J. C. H. LEBRAM

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, Livre III. Texte grec, traduction de Claude Mondésert et Chantal Matray, notes de Henri-Irénée Marrou. Indices des Livres I, II et III (Sources Chrétiennes, 158). Paris, Les Editions du Cerf, 1970. Pp. 242. F. 41.—.

This volumes completes the Sources Chrétiennes edition of Clement's *Paedagogus*. As in the previous two volumes (which were reviewed in *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 144–147) the text is substantially that of Stählin's second edition: only six changes have been introduced, which are registered and accounted for in footnotes (those in 1,1,5 and 3,21,3 would seem right, those in 5,31,1; 12,98,2 and 12,100,2 at least plausible; less sure I am about 11,81,3). There is no critical apparatus except for the hymn with which the work ends. This famous piece has also been provided with a metrical analysis, made by Professor Marrou in collaboration with J. Irigoin, which not only results in a fairly satisfactory metrical schema but has some importance for the constitution of the text, as is pointed out by the authors on page 204: "Cobet, Thierfelder, Christ, Havet et d'autres ont cru devoir proposer des modifications importantes au texte fourni par la tradition manuscrite, afin de le rendre plus conforme à l'idée qu'ils se faisaient du schéma métrique adopté par Clément. Il semble aujourd'hui permis de se montrer plus conservateur."

Professor Marrou has again contributed numerous notes which give valuable explanations and bibliographical references; with respect to the hymn they even get the character of a full commentary. There are three indexes: of biblical and profane quotations and allusions, and of proper names.

The translation by Father Mondésert and Miss Chantal Matray is readable and generally reliable. Only here and there one is inclined to hold a different view. I give some instances:

In 1,1,2 Clement calls Proteus, who tries to seduce the third and lowest part of the soul, τὸν θαλάττιον δαίμονα; one wonders, why this is translated 'the sea-god (la divinité marine)' instead of 'the demon of the sea'.

After having quoted a fragment of an unknown comic poet Clement writes in 2,9,1: Ταῦτα ὑμῖν εἰς τὴν ἀποτροπὴν τῆς φιλοκόσμου κακομηχανίας ἐκ σοφίας κοσμικῆς παρατίθεμαι, παμμάχως σῴζειν ἐθελήσαντος ἡμᾶς τοῦ λόγου. The translation reads: "J'emprunte ce passage à la sagesse du monde, pour vous détourner des subterfuges de la coquetterie, le Logos voulant nous sauver *envers et contre tous*." But

παμμάχως σῴζειν ἐθελήσαντος ἡμᾶς τοῦ λόγου accounts for the use of σοφία κοσμική, i.e. the preceding quotation, as is evident from the immediately following words: μετὰ μικρὸν δὲ καὶ ταῖς θείαις ἐπιστύψω γραφαῖς ("un peu plus loin, j'insisterai avec des textes de la sainte Écriture"); therefore παμμάχως signifies 'by all means' (including heathen literature).

3,15,4: οὐδὲν αἰσχυνόμενοι τοὺς ὁρῶντας οὐδὲ τοὺς παριόντας, ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτοὺς ἄνδρας ὄντας – "sans honte devant ceux qui les voient ou qui passent à côté d'eux, *et ne rougissent pas en eux-mêmes de n'être pas des hommes*". This translation ignores the climax marked by ἀλλ' οὐδέ. Clement does not mean that the people concerned ought to be ashamed of being no men, but he is blaming them for "feeling no shame before the onlookers or those who approach, nor before themselves, being men", as Wilson's translation reads (Ante-Nicene Christian Library 4, Edinburgh 1868).

3,16,2: τοὺς διακτενισμοὺς αὐτῶν τοὺς θηλυδριώδεις μεθετέον – "Que les efféminés renoncent ... à leurs séances de coiffure". However, θηλυδριώδεις is not a substantive to be connected with μεθετέον, but an attributive adjunct qualifying τοὺς διακτενισμούς; αὐτῶν refers to the effeminate people blamed by Clement in this chapter (cf. αὐτοῖς in 3,16,1).

In 3,18,3 φρόνησις ... καὶ ἀκριβεῖς λογισμοί is rendered "la sagesse et la raison"; more exact would be 'wisdom and discriminating judgments'.

But these are minor points. As a whole this is an excellent edition which has facilitated in an admirable way the study of Clement's important but not easily accessible work.

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P.G. VAN DER NAT

Michael Grant, *Das Römische Reich am Wendepunkt. Die Zeit von Mark Aurel bis Konstantin.* Aus dem Englischen übertragen von Ernst Cahn und Lotte Stylow. München, C.H.Beck, 1972. Pp. X, 349. DM 25.80.

This is a translation of *The Climax of Rome: The Final Achievements of the Ancient World. A.D. 161–337*, in which M. Grant defends the rather revolutionary thesis that the period between Marc Aurel and Constantine, coined once (and for all, we thought) as "Decline" by Gibbon, was in

παμμάχως σῴζειν ἐθελήσαντος ἡμᾶς τοῦ λόγου accounts for the use of σοφία κοσμική, i.e. the preceding quotation, as is evident from the immediately following words: μετὰ μικρὸν δὲ καὶ ταῖς θείαις ἐπιστύψω γραφαῖς ("un peu plus loin, j'insisterai avec des textes de la sainte Écriture"); therefore παμμάχως signifies 'by all means' (including heathen literature).

3,15,4: οὐδὲν αἰσχυνόμενοι τοὺς ὁρῶντας οὐδὲ τοὺς παριόντας, ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτοὺς ἄνδρας ὄντας – "sans honte devant ceux qui les voient ou qui passent à côté d'eux, *et ne rougissent pas en eux-mêmes de n'être pas des hommes*". This translation ignores the climax marked by ἀλλ' οὐδέ. Clement does not mean that the people concerned ought to be ashamed of being no men, but he is blaming them for "feeling no shame before the onlookers or those who approach, nor before themselves, being men", as Wilson's translation reads (Ante-Nicene Christian Library 4, Edinburgh 1868).

3,16,2: τοὺς διακτενισμοὺς αὐτῶν τοὺς θηλυδριώδεις μεθετέον – "Que les efféminés renoncent ... à leurs séances de coiffure". However, θηλυδριώδεις is not a substantive to be connected with μεθετέον, but an attributive adjunct qualifying τοὺς διακτενισμούς; αὐτῶν refers to the effeminate people blamed by Clement in this chapter (cf. αὐτοῖς in 3,16,1).

In 3,18,3 φρόνησις ... καὶ ἀκριβεῖς λογισμοί is rendered "la sagesse et la raison"; more exact would be 'wisdom and discriminating judgments'.

But these are minor points. As a whole this is an excellent edition which has facilitated in an admirable way the study of Clement's important but not easily accessible work.

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P.G. VAN DER NAT

Michael Grant, *Das Römische Reich am Wendepunkt. Die Zeit von Mark Aurel bis Konstantin.* Aus dem Englischen übertragen von Ernst Cahn und Lotte Stylow. München, C.H.Beck, 1972. Pp. X, 349. DM 25.80.

This is a translation of *The Climax of Rome: The Final Achievements of the Ancient World. A.D. 161–337*, in which M. Grant defends the rather revolutionary thesis that the period between Marc Aurel and Constantine, coined once (and for all, we thought) as "Decline" by Gibbon, was in

fact a final age of cultural and spiritual progress. The theory is briefly exposed in the Foreword and the Epilogue; in the main parts of the book the facts must speak for themselves. After a brief historical sketch including a discussion of the sources, the second part presents a detailed analysis of the administrative and military machine, culminating in Diocletian's reorganization. Comprehensive, yet comprehensible, chapters deal with the economic, monetary, juridical and administrative developments.

The bulk of the book is devoted to the artistic and spiritual highlights which were grouped in two parts in the original edition: part III: Artists, Architects, Novelists and Philosophers, and Part IV: From Paganism to Christianity. The German edition has rearranged these subjects and brought them together into a larger unit.

The book was generally received with enthusiasm and admiration (see: Sewter, *Greece and Rome* 15 (1969) 113; Birley, *History Today* 18 (1968) 662; Gordon, *The Classical World* 62 (1969) 334; Colledge, *Classical Review* 19 (1969) 340–343. T. B. Jones has a very negative and, in my opinion, unjust verdict in *The Classical Journal* 65 (1970) 285–287. I have not seen Finley, *New York Review of Books* 14, 1–2 (1970) 52–54). The value of the book as a stimulating and wide-ranging account of the period has been recognized. The main thesis, however, did not find much approval, largely owing, I think, to the defiant title. The editor has shown wisdom in changing "Climax" into "Wendepunkt". No one will deny that various great events and achievements characterize this age as one of transition and change. The term "climax", however, being confined to cultural and administrative phenomena, was possibly not the word that the starving rural population of those times would have selected.

The new edition is nearly as readable as the original. Unfortunately, the notes, already quite disappointing in the English edition, have now the extra inconvenience of being frequently misplaced in the text. Of the hundred illustrations in the original book nine have survived.

Oegstgeest, Prinses Margrietlaan 9 H. S. VERSNEL

Bibliografia di storia antica e diritto romano. Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1971. Pp. 257. L. 3000.

The well-known Roman publishing firm "L'Erma" di Bretschneider

has metamorphosed its customary prospectus into a bibliography, of which the first part has appeared. It covers the fields of ancient history and Roman law. Other surveys, on church-history, religion, numismatics etc. will follow. This edition presents a dual profit. For the reader, that he now has at his disposal a bibliography which at least aims – though evidently does not arrive – at completeness; for the editor, that he can now charge 3000 lires for his catalogue.

How does one review a bibliography? By counting the lacunas? I shall confine myself to the assurance that any reader will find omissions notwithstanding A. Alföldi's 9, Altheim's 27, Momigliano's 12 and Mommsen's 32 works cited. The strictly alphabetical nature of the enumeration will limit the use of the book. I see the following possibilities: one can check the exact title, date and place of a publication; one can find out how much a book costs (much, generally); one can trace all the publications of a learned visiting colleague, so that one knows what to talk about. However, *L'Année Philologique* will remain our main refuge, for the *Bibliografia* does not include articles that appear in periodicals.

Oegstgeest, Prinses Margrietlaan 9 H. S. VERSNEL

Johannes B. Bauer, *Christliche Antike (Forschungsbericht)*, 5. Bericht, Anzeiger für die Altertumswissenschaft 23 (Innsbruck, Wagner, 1970), c. 1–20.

This is the fifth part of Professor Bauer's survey of bibliographies, lexica, studies and editions in the field of ancient Christianity, mainly covering the period 1965–1969 (for the fourth part cf. *VigiliaeChristianae* 22 (1968) 80). It inevi)ably contains only a small selection of all that has been published during these years, but as a first orientation it will no doubt render good services.

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P. G. VAN DER NAT

Vigiliae Christianae 27 (1973) 240; © *North-Holland Publishing Company*

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.)

Religious and Theological Abstracts. Vol. XIII, Nr. 3, Fall 1970; Nr. 4, Winter 1970–71. Vol. XIV, Nr. 1, Spring 1971; Nr. 2, Summer 1971; Nr. 3, Fall 1971; Nr. 4, Winter 1971. Vol. XV, Nr. 1, Spring 1972; Nr. 2, Summer 1972; Nr. 3, Fall 1972. Pp. 56; 62. 38; 44; 44; 64. 30; 36; 44.

José Antonio de Aldama, S.I., María en la Patrística de los siglos I y II (Biblioteca de Autores Cristianos, 300). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970. Pp. XVI, 380. Ptas 200.

Ambroise de Milan, La Pénitence. Texte latin, introduction, traduction et notes de Roger Gryson (Sources Chrétiennes, 179) Paris, Les Editions du Cerf, 1971. Pp. 279. F. 37.—.

Carl Andresen, Einführung in die christliche Archäologie. Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 1 B (1. Teil). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. Pp. 175, 1 Faltkarte. DM 26.— (32.50).

Arnobii Adversus Nationes 3,1–19. Uitgegeven met inleiding en commentaar door J.M.P.B. van der Putten (Diss. Leiden). Leiden, Socialistische Drukkerij (Bestellingen: Wassenaar, Santhorstlaan 35), 1970. Pp. VIII, 150.

Asterius of Amasea, Homilies I–XIV. Text, Introduction and Notes by C. Datema. Leiden, E.J. Brill, 1970. Pp. XXXVI, 366. fl. 62.—.

Athanasius, Contra Gentes and De Incarnatione. Edited and Translated by Robert W. Thompson (Oxford Early Christian Texts). Oxford, Clarendon Press, 1971. Pp. XXXVI, 288. £ 3.25 net.

Athenagoras, Legatio and De Resurrectione. Edited and translated by William R. Schoedel (Oxford Early Christian Texts). Oxford, Clarendon Press, 1972. Pp. VI, 156. £ 2.50.

Sancti Aurelii Augustini, Contra Academicos, De beata vita, De ordine, cura et studio W.M. Green; De magistro, cura et studio K.-D. Daur; De libero arbitrio, cura et studio W.M. Green (Corpus Christianorum, Series Latina, XXIX, Pars II, 2). Turnholti, Typographi Brepols, Editores Pontifici, 1970. Pp. VIII, 380.

Sancti Aurelii Augustini, De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Edidit Almut Mutzenbecher (Corpus Christianorum, Series Latina, XLIV). Turnholti, Typographi Brepols, Editores Pontifici, 1970. Pp. LXXVII, 128.

Opere di Decimo Magno Ausonio, a cura di Agostino Pastorino (Classici Latini. Collezione fondata da Augusto Rostagni, diretta da Italo Lana). Torino, Unione Tipografica-Editrice Tornese, 1971. Pp. 927. L. 12000.

Octavian Bârlea, Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit (Societas Academica Dacoromana. Acta Philosophica et Theologica, III). Monachii, 1969. Pp. 362. DM 36.—.

Timothy David Barnes, Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford, Clarendon Press, 1971. Pp. XII, 320. £ 6.— net.

Vigiliae Christianae 27, 241–265; © *North-Holland Publishing Company* 1973

THE TEACHING OF THE FATHERS ON USURY: AN HISTORICAL STUDY ON THE DEVELOPMENT OF CHRISTIAN THINKING

BY

ROBERT P. MALONEY

Today the morality of interest-taking is a dead issue. Christians receive and pay out moderate interest with a clear conscience. Yet the Old Testament, the greatest of the Greek philosophers, rabbinic literature, numerous Fathers of the Church, and a long string of councils from 306 to 1450 emphatically condemned usury, in the sense of "profit on a loan".

The study of a concept like usury can be rewarding, because instructive of the way Christian thinking lives and changes. John T. Noonan's book, *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge, Mass. 1957), makes a partial contribution to such a study. Noonan gives a detailed account of the scholastic analysis of usury as it developed from 1150 to 1450, as it underwent criticism and revision from 1450 to 1750, and as it is viewed at present. But his work presumes the Christian teaching on usury as it had developed earlier.

Up to the present there has been no full treatment of the origins of the early Christian teaching on usury. This detailed study of the patristic teaching on the subject attempts to fill a lacuna in the history of the development of Christian thinking on this subject. It brings together sources not previously analyzed in this question and draws a series of conclusions concerning the patristic teaching on usury.

The New Testament, the life-source of the Fathers' reflections, makes no explicit judgment on the morality of usury.[1] Interest is mentioned only in the two accounts of the parable of the talents, in Mt. 25,27 and Lk. 19,23. The central issue of the parable is the dramatic day of reckoning, and in particular the position of the slothful servant whose complacency is sternly rebuked.[2] The details of the story are all subordinated to this

---

[1] Cf. M. J. Lagrange, *L'Evangile selon saint Luc* (Paris 1927) 196; A. van den Born and L. Hartman, Art. Loans, *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, edited by L. Hartman (N.Y. 1963) 1361–62.

[2] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (N.Y. 1961) 118; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, translated by S. H. Hooke (N.Y. 1963) 61.

climatic scene and actually vary considerably in the two versions.[3] Receiving interest, a common practice in the Graeco-Roman world, is simply incorporated into the parable, without any statement either for or against its morality.[4]

Positively, however, the New Testament does recommend disinterested charity in lending, even when there is no hope of repayment.[5] Jesus urges his followers, as the Old Testament had,[6] not to turn away from those who wish to borrow.[7] One of his positive statements on lending, Lk. 6,34–35, became quite popular with the Fathers in their writings on usury. The Greek text of the saying is as follows:
καὶ ἐὰν δανείσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις [ἐστίν]; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα. πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες. The exact interpretation of the text, especially the words μηδὲν ἀπελπίζοντες is disputed,[8] but regardless of whether this phrase means "hoping for nothing in return"[9] or "never despairing",[10] the text still says nothing about the morality of usury. As Lagrange points out,[11] an exhortation to renounce only the interest on loans (which is not what the text says anyway) would be little in conformity with the complete disinterestedness which the whole context (a series of sayings on selfless love) calls for.

Tertullian, Basil, Ambrose, Chrysostom and Jerome all use the text, but, as shall be seen, not in a way that is central to their argumentation.[12] Rather, time and again the Fathers turn directly to two sources as the base for their teaching on usury: the Old Testament prohibition and the conviction that usury was incompatible with Christian love. We will see this more clearly from a detailed examination of what they said.

---

[3] Dodd, 118, and Jeremias, 58–59.
[4] Van den Born, 1361–62.
[5] Lk. 6,34–35.
[6] Dt. 15,3ff.
[7] Mt. 5,42.
[8] Cf. Lagrange, 194–96; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, ICC (N.Y. 1914) 188; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburger Neues Testament, 3 (Regensburg 1955) 136; T. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Kommentar zum Neuen Testament, 3 (Leipzig 1920) 292–93.
[9] Lagrange, 195.
[10] Plummer, 188.
[11] Lagrange, 195; cf. also, Schmid, 136, and Zahn, 292.
[12] Tertullian, for example, sees usury as forbidden in the Old Testament. He views Lk. 6,34–35 as a call to renounce even the principal. Cf. *Adv. Marcionem* 4,17 (PL 2,398–99).

Among the earliest extant writings denouncing usury in the Greek Church are those of Clement of Alexandria (c. 150–215). In his *Paedagogus*[13] Clement presents the *Logos* as the tutor who teaches new converts about the conduct of their lives. The *Logos* aims to improve the soul, to instruct the Christian in virtue. He trains all those who are God's children by baptism in the basic principle of love. The *Logos* was active even under the Old Dispensation, which, though based on fear, did not exclude love, but rather prepared men for it by educating them to pursue good and to avoid evil. He fulfilled his function as tutor through the law and the prophets. Thus through Ezekiel he said: "... he shall not lend his money at usury ..." Quoting Ez. 18,4–9, Clement concludes that the passage is a prophetic description of the Christian life. By following the prohibition of usury, the newly baptized will attain eternal happiness.

In the second book of his *Stromateis*[14] Clement takes up the usury question again. Attempting to show that the Mosaic Law is the source for all the moral teaching of the Greeks, he adduces the example of the Old Testament teaching on generosity and fellowship. He cites the prohibition of usury as an instance.[15]

> Regarding generosity and fellowship, though much might be said, let it suffice to remark that the law prohibits a brother from taking usury: designating as a brother not only him who is born of the same parents, but also one of the same race and sentiments, and a participator in the same *Logos*; deeming it right not to take usury for money, but with open hands and heart to bestow on those who need ... We now therefore understand that we are instructed in piety, and in liberality, and in justice, and in humanity by the law.

In this passage, as in other parts of the *Stromateis*, Clement borrows copiously from Philo. Clement takes the lines quoted above almost verbatim from Philo's *De virtutibus*.[16] Philo, reflecting Jewish tradition on the point had attacked usury fiercely. Through Clement, Basil and Ambrose, he influences the development of Christian thought on the point.[17]

Tertullian (c. 155–c. 220), writing around the beginning of the third century, gives indirect witness to the prohibition of usury. He does not treat the problem as a whole, but takes it up only in passing to refute

---

[13] *Paedagogus* 1,10 (PG 8,364).

[14] *Stromateis* 2,19 (PG 8,1014).

[15] *Ibid.* (transl. mine).

[16] Cf. Philo, *De virtutibus* 14,82–83.

[17] Philo also influenced Origen, who in turn influenced Ambrose. But although Origen mentions usury in his third homily of Ps. 36 (PG 12,1347–48), he says nothing conclusive on its morality.

Marcion.[18] The latter preached the opposition of the Old Testament to the New. In response, Tertullian attempts to show the harmony between the Judaic Law and the gospel. He uses the loan at interest as an example. Comparing Lk. 6,34 with Ez. 18,8, he states that the purpose of the law laid down by Ezekiel was to prepare for the gospel, to lead men to the perfect discipline of Christ. The Old Testament prohibited interest (*fructus foenoris*) in order that men might more easily form the habit of losing the principal itself (*ipsum foenus*), according to Our Lord's words in Lk. 6,34: "If you lend to those from whom you hope to receive in return, what reward shall you have?"

Tertullian treats usury only obliquely in his comparison of the two testaments. Notice that he does not view the new law as abolishing the old, but as surpassing it. In his eyes not only does the prohibition of usury remain, but it is now overshadowed by a call that goes beyond it – not even to seek the principal from one who is in need.

A second early indirect witness to the attitude of Christians toward usury is Apollonius (dates uncertain), a bishop in Asia. He wrote probably at the very end of the second century, but none of his writings is extant. Apollonius was a bitter Antimontanist. Both Eusebius in his *Historia ecclesiastica*[19] and St. Jerome in his *De viris illustribus*[20] relate that he reproved Montanists because they lent money at interest. He scorned them for claiming to be prophets when their conduct stood in open opposition to sacred scripture. Tertullian denied the charge in a lost work, written in Greek, Περὶ Ἐκστάσεως. St. Jerome quotes Apollonius:[21]

> Does a prophet stain her eyelids with antimony? Is a prophet adorned with fine garments and precious stones? Does a prophet play with dice and tables? Does he accept usury? Let them respond whether this ought to be permitted or not, it will be my task to prove that they do these things.

It should be noted that Apollonius does not restrict the usury prohibition to prophets, but simply applies the more general scriptural prohibition *a fortiori* to them.

We find witness to the extensiveness of the usury problem in Cyprian's *De lapsis*.[22] Cyprian (c. 200–258) also treats the morality of usury in his

---

[18] *Adv. Marcionem* 4,17 (PL, 2,398–99).
[19] *Historia ecclesiastica* 5,18 (PG 20,48).
[20] *De viris illustribus* 40 (PL 23,655).
[21] *Ibid.* (transl. as quoted in J. Quasten, *Patrology* [Westminster, Md. 1953] II 317).
[22] *De lapsis* 6 (PL 4,470–71).

popular work, *Testimoniorum libri III*,[23] a compendium of the moral and disciplinary duties of the Christian. The work consists of 120 theses followed by proofs from scripture. Written probably around 249, it had great influence on the future preaching and teaching of the Church. Its scriptural texts were quoted again and again by Commodianus, Lactantius, Firmicus Maternus, Lucifer of Calaris, Jerome, Pelagius and Augustine.[24]

In the forty-eighth thesis, entitled *Non Foenerandum*, Cyprian quotes Psalm 15,5, Ex. 18,7.8 and Dt. 23,20 to prove that usury is immoral. As shall be seen, these texts especially, along with Lev. 25,35, Ex. 22,25, Dt. 15,3, Neh. 5,11, Jer. 9,6, Ps. 54,12 and Lk. 6,34, recur repeatedly in the later Fathers in their condemnation of interest-taking.

Besides turning to Old Testament texts as a basis for condemning usury, the Fathers, especially in their homilies, develop a second reason why usury is immoral, its incompatibility with Christian love. An early poem written by Commodianus, *Qui de malo donant*,[25] illustrates this strain of thought. Commodianus castigates the usurer for wounding the poor, stealing from the wretched, and giving to others only in order to impoverish them.

> Why do you senselessly pretend to be good as you wound others? From what you bestow, another is daily weeping. Do you not believe that the Lord sees those things from heaven? Scripture says, "The Most High does not approve of the gifts of the wicked." You break the wretched when you get a chance. Does a man give gifts that he might make another poor? Or, if you lend at interest, taking twenty-four percent, you want to give alms that you might expiate evil with that which is also evil. The Almighty absolutely rejects such works as these. Your donation has been wrung from tears ... O wicked one, you deceive yourself, but no one else.

Lactantius attacks the usury problem from a similar viewpoint in the sixth book of his *Institutiones divinae*, written before 311. The work is very meager in its use of the Bible, taking what scriptural quotations it does use from Cyprian's *Testimoniorum libri III* mentioned above. In the eighteenth chapter[26] Lactantius declares that the just man must be unsparing in the good that he does. He must be sure to number lending among his good works. He must accept nothing from the poor man so

---

[23] *Testimoniorum libri III ad Quirinum* 3,48 (PL 4,759).

[24] Quasten II 363.

[25] Commodianus, *Instructiones* 65 (PL 5,251). The dating of this work is very uncertain. (Transl. mine).

[26] Lactantius, *Institutiones divinae* 6,18 (PL 6,698–99).

that, because he gives freely, his giving might be all the better. To accept more than is lent is to prey on the needs of others and to vitiate any good that has been done.

In his *Epitome*, written after 314, Lactantius takes up the question again. In the sixty-fourth chapter,[27] describing the man who sincerely seeks God and strives after truth, he catalogues the prescriptions he must follow:

> He will not steal nor will he even covet another's goods. He will not give money at usury (for this is to make a profit from the ill-fortune of others), nor will he turn down anyone whom necessity forces to borrow.

Like Commodianus, Lactantius considers usury in connection with its effects on the poor. As shall be seen, the great sermons of Basil, Ambrose, Augustine, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and John Chrysostom return to this theme time and again.

St. Athanasius (c. 295–373) treats usury briefly in his commentary on Ps. 14 (15),2–5.[28] Paraphrasing the psalmist, he asks who will be worthy to dwell with the Lord in his eternal tabernacle. He then lists ten special precepts that men must follow if they want to achieve this goal. They must enter by the way which is Christ himself. They must do justice. They must inflict no injury on the neighbor. Ninth among the precepts, Athanasius places: they must not lend at interest. The gravity of usury in Athanasius' mind is clear from the context. Violation of the precept excludes a man from eternal life.

In one of his famous catechetical lectures,[29] delivered probably around 350, Cyril of Jerusalem (c. 315–387) takes up the same theme and warns his catechumens briefly about usury. He admonishes them to avoid every diabolical action. The devil can persuade only those who are willing to listen to him; he can force no one to sin. Cyril lists as the snares of the devil: intemperance, avarice and usury.

Hilary of Poitiers (c. 315–c. 367) concentrates on usury as an injury to Christ in the person of the poor man. In his *Tractatus in Ps. XIV*,[30] Hilary states that lending, which should be virtuous, becomes damnable when interest is demanded. Instead of helping the poor man, the usurer just increases his need.

---

[27] *Epitome* 64 (PL 6,1076), (transl. mine).
[28] *Expositio in Ps. XIV* 2–5 (PG 27,100).
[29] *Catecheses* 4,37 (PG 33, 501).
[30] *Tractatus in Ps. XIV* 15 (PL 9,307), (transl. mine).

> What could be more intolerable than to bestow a benefit on a poor man in such a way that he becomes poorer, or to bring him help only to increase his misery? If you are a Christian, what reward can you expect from God if you do not seek to help men but to harm them? If you are a Christian, why do you scheme to have your idle money bear a return and make the need of your brother, for whom Christ died, the source of your enrichment? ... remember that the person from whom you seek interest is the poor needy man for whom Christ himself became poor and needy. Therefore, whether you do good or evil to the poor man, know that you do it to Christ.

But the greatest of the opponents of usury among the Greek Fathers are two of the Cappadocians, Basil the Great (330–379) and Gregory of Nyssa (335–394). Both view interest-taking as oppression of the poor and a violation of a scriptural prohibition.

For Basil the struggle against usury is part of a more general battle fought against the evil practices of the rich. Especially noteworthy are his comments on Psalm 14 (15).[31]

Basil begins with a strong scriptural argument condemning usury, citing Ez. 22,12, Dt. 23,19, Jer. 9,6, Ps. 54,12 and Mt. 5,42.[32] He berates the cold creditor who is not moved to see a debtor on his knees begging help, who is not swayed by tears and pleas, but only by the hope of interest. Deceitfully the creditor pretends to lend at lower rates than usual, because of friendship, while seeking to take away even the debtor's liberty (through "voluntary servitude" in case of failure to pay the debt).[33]

> Tell me, do you seek money and means from a poor man? If he had been able to make you richer, why would he have sought at your doors? Coming for assistance, he found hostility. When searching around for antidotes, he came upon poisons. It was your duty to relieve the destitution of the man, but you, seeking to drain the desert dry, increased his need. Just as if some physician, visiting the sick, instead of restoring health to them would take away even their little remnant of bodily strength, so you also make the misfortunes of the wretched an opportunity of revenue.[34]

Basil spends the greater part of the homily attempting to dissuade debtors from borrowing. He describes their temporary elation over their new prosperity – their fancy cloths, rich meals and flattering friends. But as time goes by, interest mounts, bringing with it sleepless nights and joyless days. The debtor thinks of the coming money-lender all day long

---

[31] *Homilia II in Psalmum XIV* (PG 29,264f.).

[32] *Homilia II* 1 (PG 29,265).

[33] *Ibid.* (PG 29,268). The translation of all passages quoted from this work are by Sr. Agnes Clare Way, C.D.P., as given in *The Fathers of the Church*, ed. by R. J. Deferrari (Wash. 1963) 46.

[34] *Ibid.*

and dreams of him by night. He awaits the attack like cornered prey. He counts the days till foreclosure, while the creditor counts the growing interest.[35]

Because of the evils involved in usury, Basil pleads with the debtor not to approach the money-lender. He should give up everything rather than lose his liberty by borrowing. It is far better to raise oneself up little by little through ingenuity and labor, he states, than suddenly to be raised up by someone else, only to be deprived of everything just as suddenly.[36]

> Are you rich? Do not borrow. Are you poor? Do not borrow. If you are prospering, you have no need of a loan; if you have nothing, you will not repay the loan. Do not give your life over to regret, lest at some time you may esteem as happy the days before the loan. Let us, the poor, surpass the rich in this one thing, namely, freedom from care.[37]

The poor are free, Basil tells his hearers. They are not sollicitous and worrisome as are the rich. But the debtor is both poor and worried. He worries about his possessions. He jumps when a knock comes at the door. He asks nervously who is there. He is covered with perspiration and filled with anxiety. He searches for a way to flee.[38]

In a passage reminiscent of Aristotle, Basil engages in a play on the Greek word for usury. Usury must be called *tokos* (i.e., offspring) because of all the evils it engenders. But other offspring grow only until they reach maturity, whereas usury never ceases to grow, bringing with it ever-increasing sorrow.[39] More will be said of this strain of argumentation in connection with Ambrose.

Basil declares that the poor man should labor, even beg, rather than go into debt. He describes the terrible plight of debtors he has known:[40]

> O, how many have been destroyed by the possessions of other men? How many men, after building castles in the air, have as their only benefit, a loss beyond measure? 'But many,' he says, 'grow rich from loans.' But more, I think, fasten themselves to halters. You see those who have become rich, but you do not count those who have been strangled, who, not enduring the shame incurred by their begging, preferred death through strangling to a shameful life. I have seen a piteous sight, free sons dragged to the market place to be sold because of the paternal debt. You are not able to leave money to your sons? Do not deprive them as well of their dignity.

---

35 *Homilia II* 2 (PG 29,268–69).
36 *Ibid.* (PG 29,269).
37 *Homilia II* 3 (PG 29,272–73).
38 *Ibid.* (PG 29,273).
39 *Ibid.* (PG 29,273–276).
40 *Homilia II* 4 (PG 29,277).

Finally, in a closing section that resembles Philo's *De virtutibus*,[41] Basil appeals to the rich. He begs them to listen to the description of their inhumanity that he has just addressed to the poor. They should give to those from whom they can expect nothing in return (Lk. 6,34). When they give to the poor for the Lord's sake, not only will they give freely, but they will receive a return anyway, for the Lord gives in abundance to those who love the poor.[42]

In the first of the three so-called "canonical letters"[43] sent to Amphilochius, bishop of Iconium, Basil provides interesting information about the status of the usurer in the early church. These letters contain minute ecclesiastical regulations concerning penitential discipline and are very important for its history. They quickly gained universal recognition in the East and acquired the authority of law. In a list of prescriptions Basil takes up the case of a man who has taken usury and now wishes to be ordained a priest. He decides that he may be ordained if he is willing to spend the unjust profit on the poor and cease from the practice in the future.

Gregory of Nyssa, the most versatile of the Cappadocians, attacks the usury problem from several directions. Like the other Fathers, he considers usury a violation of charity, but interestingly, he gives a brief statement of the same argument which St. Thomas will later borrow from Aristotle and which will become standard in the Middle Ages.

Turning to the problem in his *Homilia IV in Ecclesiasten*,[44] Gregory argues that usury results from an evil union unknown to nature (Ὦ πονηρᾶς συζυγίας, ἣν ἡ φύσις μὲν οὐκ ἐγνώρισεν),[45] which has the power to make sterile things bear fruit, even though nature itself has made only animate things fecund. Though Gregory does not develop this argument at length, it is much the same as Aristotle's treatment of interest-taking, discussed earlier. Gregory returns to the theme in his *Contra usurarios*:[46]

> But you, copper and gold, things that cannot usually bring forth fruit, do not seek to have offspring.[47]

---

[41] Philo, *De virtutibus* 14,82–83.
[42] *Homilia II* 5 (PG 29,277–280).
[43] *Ep.* 188 (PG 32,682).
[44] *Homilia IV in Ecclesiasten* (PG 44,671f.).
[45] *Ibid.* (PG 44,672).
[46] *Contra usurarios* (PG 46,433–452).
[47] *Ibid.* (PG 46,442), (transl. mine).

This precise line of argumentation, based on the sterility of money, was revived a millenium later to support the already long-standing prohibition on usury.[48]

Gregory also systematically outlines the evils usury brings to the usurer, the debtor and society. He condemns interest-loans not just to the poor but to the rich;[49] he condemns not only exorbitant interest but even that allowed by civil law.[50]

Both his *Homilia IV in Ecclesiasten* and his *Contra usurarios* attack usury from the creditor's point of view.[51] The creditor who lends at interest is little better to Gregory than the thief who breaks into homes, though perhaps his methods are smoother. Both the thief and the usurer take away what belongs to others, whether men call that robbery or interest-taking or anything else.[52] Gregory describes the torments that the usurer himself undergoes. He continually fears about not being paid, even if the borrower is wealthy, for fortunes can soon vanish. He experiences even greater anguish when he lends to merchants, since his risk is greater. He watches the debtor anxiously as the date of repayment approaches. "Fathers do not rejoice as much at the birth of children," Gregory states scornfully, "as usurers do at the end of the month."[53]

Gregory repeats another common patristic theme, that the money-lender increases the need of the borrower rather than diminishing it.[54] "If there were not such a great multitude of usurers," he writes, "there would not be such a crowd of poor people."[55] He outlines the grave social consequences that usury entails: multiplication of the poor, ruin of homes, occasion for deceit and debauchery.[56] He describes how many, steeped in misery and despair, have killed themselves under the burden of usury. He asks the usurer to face his coming judge:[57]

> What will you answer when accused by the judge who cannot be bribed, when he says to you, "You had the law, the prophets, the precepts of the gospel. You heard them all together crying out with one voice for charity and humanity: 'You shall not be a usurer to your brother' (Dt. 23,20), or in another place, 'He did not lend

---

48 Noonan, 56.
49 *Hom. IV in Eccl.* (PG 44,673), and *Ep. ad Letoium* (PG 45,234).
50 *Ep. ad Letoium* (PG 45,234).
51 Cf. *Hom. IV in Eccl.* (PG 44,673) and *Contra usurarios* (PG 46,439).
52 *Hom. IV in Eccl.* (PG 44,672) and *Ep. ad Letoium* (PG 45,234).
53 *Contra usurarios* (PG 46,446), (transl. mine).
54 *Hom. IV in Eccl.* (PG 44,673).
55 *Contra usurarios* (PG 46,446), (transl. mine).
56 *Homilia IV in Eccl.* (PG 44,672–73).
57 *Contra usurarios* (PG 46,447), (transl. mine).

> at usury' (Ps. 14,5), or again, 'If you lend to your brother, you shall not oppress him' (Ex. 22,25)"?

In a letter to Letoius,[58] bishop of Melitene, Gregory states his position tersely and clearly. He declares straightforwardly that sacred scripture forbids the taking of any surplus over and above capital, no matter what pretense at legality is made. From the side of the civil law, interest-taking was legal all through the patristic period. But Gregory, like Ambrose, Chrysostom and Augustine (as will be seen shortly), condemned it nonetheless. Like other Fathers, Gregory saw the Old Testament prohibition as clearly still binding. The Law had not been destroyed, but fulfilled. No matter what the laws of the empire might say, the law of God still forbade usury.

Gregory Nazianzen (330–389), who had taken Basil as his guide for living and his teacher, denounces usury, like his master, in words reminiscent of Aristotle. He takes up the topic in the sixteenth of his forty-five extant orations.[59]

> Another man defiles the earth with usury and interest, gathering where he did not sow and harvesting where he did not plant – reaping his gain not from the earth, but from the need of the poor.

Gregory's argument rests on the natural sterility of money. Money cannot produce offspring (*tokos*, interest) if it is barren, as Aristotle pointed out in *Politica* 1,10; yet the usurer persists in reaping gain from it. Such gain can only spring from the need of the poor.[60]

Of all the Fathers St. Ambrose (339–397) gives the most detailed treatment of usury. He dedicates the entire *De Tobia*[61] to the subject. As in other works Ambrose here depends heavily on Philo, Origen and especially Basil, with whom he was corresponding at this time (c. 377) and whom he had adopted as his teacher in this early period.[62]

The first half of the *De Tobia* makes heavy use of Basil's *Homilia II in Ps. XIV*. Ambrose often takes the introductory sentence of a discussion almost verbatim from this work and then summarizes Basil's arguments,

---

[58] *Ep ad Letoium* (PG 45,234).

[59] *Oratio XVI* 18 (PG 35,957), (transl. mine).

[60] Cf. Ignaz Seipel, *Die Wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter* (Vienna 1907) 167, n. 109. In this work, Seipel noted the similarity between Gregory's and Aristotle's arguments, but he failed to notice the same strain of argumentation in Basil, Ambrose and Gregory of Nyssa.

[61] Ambrose, *De Tobia* (PL 14,759–94).

[62] Cf. *De officiis* 1,1 (PL 16,25).

transposing their order and adding to them freely.[63] The second half of the book differs considerably, showing less dependence on Basil and greater use of Philo and Origen. Sections 59–61 are clearly dependent on Origen's third homily on Ps. 36, already mentioned above.[64] Section 7, 8, 47, 61f., 76 and 87 show dependence on Philo's *De virtutibus* and *De somniis*.[65]

Though Ambrose's treatment is far from original, it is quite comprehensive. He considers all the scriptural evidence against usury and condemns the practice as contrary to divine positive law; in his *De officiis*[66] he also condemns it as against nature. Different from most of the Fathers, Ambrose attempts to grapple with the difficulties that scripture raises, especially the problem of lending to the foreigner.[67] Like other Fathers, he castigates the lender for oppressing the poor and gives poetic descriptions of the plight of the borrower.[68] He condemns the legal *centesima*[69] as well as illegal anatocism.[70] He disapproves of all kinds of interest, whether of of money, produce or anything else.[71] Finally, he exhorts to a generosity that goes beyond the law.[72]

Though Ambrose's scriptural argumentation seems haphazard at first, it does cover the principal passages on usury, even if in a somewhat leisurely way. Over the course of the work he considers each of the main texts: Ex. 22,24,[73] Dt. 23,20,[74] and Lev. 25,35.[75] In addition he cites the most important secondary texts: Ps. 15,5,[76] Ez. 18,8,[77] and Neh. 5,11.[78]

---

[63] L. M. Zucker, *S. Ambrosii De Tobia* (Washington 1933) 10. The translations of passages from *De Tobia* are taken from this work.

[64] Cf. *De Tobia* 59–61 (PL 14,782–83), with Origen's third homily on Ps. 36 (PG 12,1347–48).

[65] Cf. *De Tobia* 7 and 8 (PL 14,762), (henceforth *DT*) with *De virtutibus* 14,82f.; *DT* 47 (PL 14,777) with *De somniis* 1,92; *DT* 61–87 (PL 14,783–791) with *De somniis* 1,92f. and 102f.; *DT* 76 (PL 14,788) with *De somniis* 2,235.

[66] *De officiis* 3,3 (PL 16,151).

[67] *DT* 51 (PL 14,779).

[68] Cf. *DT* 16, 17, 28 (PL 14,765, 769).

[69] *DT* 34, 40, 42, 50 (PL 14,771, 774, 775, 778–79).

[70] *DT* 42, 45 (PL 14,775–77). Anatocism is the practice of taking interest on interest (easily manipulated by adding the unpaid interest to the unpaid capital and using the sum as the base for the next interest payment).

[71] *DT* 49 (PL 14,778).

[72] *DT* 9, 10 (PL 14,762–63).

[73] *DT* 46 (PL 14,777).

[74] *DT* 48 (PL 14,778).

[75] *DT* 52 (PL 14,779).

[76] *Ibid.*

[77] *Ibid.*

[78] *DT* 70 (PL 14,786).

He also uses Lk. 6,35,[79] which is, as already pointed out, a common corroborative (though not decisive) patristic citation in this context.

It is clear from the *De Tobia* and from Ambrose's *Epistula XIX ad Vigilium*[80] that basically Ambrose views usury as oppression of the poor. He describes the ravages of interest very picturesquely:[81]

> ... always the wave of interest is in motion. It overwhelms the shipwrecked, casts out the naked, despoils the clothed, abandons the unburied. For you seek money (*nummum*) and you incur shipwreck (*naufragium*). On this side Charybdis roars around you, on that the Sirens, who as the fables tell, by the charm of their appearance and by the delight of their sweet singing, used to deprive of the hope and desire of seeking their homes those drawn into the hidden shoals. Straightway the sellers of perfume and of various precious wares rush up like dogs, as it were, drawn by the keen scent of wandering prey ... And truly their whole fortune (*sors*) is made, but you remain bereft (*exors*) of your possessions.

He rebukes usurers for their pitilessness, taking special aim at affluent men who seek to grow richer from the poverty of others.[82]

> Even the poor man is fruitful to you unto gain ... You are merciful men, certainly, who enslave to yourselves him whom you free from another! He pays usury who lacks food. Is there anything more terrible? He asks for bread, you offer him a sword; he begs for liberty, you impose slavery; he prays for freedom, you tighten the knot of the hideous snare.

All this was not mere rhetoric. In passages borrowed wholesale from Basil,[83] Ambrose tells of debtors who had hanged themselves in despair or who had been forced to sell their children into slavery to satisfy their creditors.[84]

> You enter into account the money returned, you do not compute the nooses sought, which many, too selfrespecting to face disgrace, too weak to face injustice, in seeking their own destruction have preferred to the shame of so odious an indictment, fearing dishonor in life more than the torment of death. I have seen a pitiful sight, children led forth to sale for their father's debt and held as the heirs of his misfortune who would not be sharers in his possessions, and the creditor not blushing at so enormous an outrage...

Ambrose depicts how greedy usurers held even corpses as a pledge and denied them burial until the interest had been paid by the heirs.[85] He

---

[79] *DT* 54 (PL 14,780–81).

[80] *Ep. XIX ad Vigilium* (PL 16,983–84).

[81] *DT* 16,17 (PL 14,763).

[82] *DT* 11 (PL 14,763).

[83] Cf., e.g., Basil, *Homilia II* 4 (PG 29,277) with the passage quoted above from *DT* 28, 29 (PL 14,769).

[84] *DT* 28, 29 (PL 14,769).

[85] *DT* 36 (PL 14,771–72).

also warns of how creditors abuse those who act as surety for loans.[86]

The legal rate of interest comes up several times in the course of the book.[87] Ambrose mentions it only to condemn taking it.[88]

> How different is the wickedness of the prince of this world! The usurer or money-lender has a mortgage on one's head, he holds one's signature, he reckons his capital, he exacts his hundredth (*centesimam*) ... The Lord freed the hundredth sheep – that was the hundredth of salvation, this, of death – and the good earth returns fruit a hundred-fold ... Ought they not by that very word by which they designate it hundredth, to recall to memory the Redeemer, who came to save the hundredth sheep, not to destroy it?

Anatocism was obviously common practice in Milan, as elsewhere.[89] Ambrose censures it several times.[90]

> The first of the month arrives, the capital brings forth its hundredth; each month comes, interest is born, evil offspring of evil parents. This is the generation of vipers. The hundredth has developed; it is demanded, it is not paid; it is applied to the principal ... And therefore it begins to be no longer interest, but principal that is to say, not a hundredth of interest, but interest on a hundredth.

Commenting on Deuteronomy, Ambrose condemns any type of interest-taking, whether of money, or food, or clothing, or anything else.[91] He also takes up the problem of the *nokri* and gives it a fuller treatment than any other Father.[92]

Ambrose admits that Deuteronomy clearly allowed interest-taking in the case of the foreigner. Though he holds that the gospel goes farther than the Old Testament in the matter of lending,[93] he does not conclude here that the New Testament abolishes the permission to take interest. Rather, he gives a reason why it is lawful to take interest in certain cases. He begins with the assertion that the foreigner mentioned in Deuteronomy is an enemy. The Israelite had a right to bear weapons against such a man and to inflict harm on him. But if an enemy cannot be easily defeated in war, then his opponent certainly has a right to inflict harm on him by other means, as, for example, taking interest. If it would not be a crime to kill an enemy, it would certainly not be one to exact usury from him. *Ergo, ubi ius belli, ibi etiam ius usurae.*[94]

---

[86] *DT* 89 (PL 14,792).
[87] *DT* 34, 40, 42, 50 (PL 14,771, 774, 775, 778–79).
[88] *DT* 35 (PL 14,771).
[89] *DT* 42, 45 (PL 14,775–77).
[90] *DT* 42 (PL 14,775).
[91] *DT* 49 (PL 14,778).
[92] *DT* 51 (PL 14,779).
[93] Cf. *DT* 54, 85 (PL 14,780–81 and 791).
[94] *DT* 51 (PL 14,779).

Ambrose taught that, though a man might take interest from an enemy, nevertheless Deuteronomy clearly forbade his taking it from *brethren*; he thus restricted the number of cases where usury would be allowed. He defined *brethren* as those who, first, have the faith, or, second, are at least under Roman Law.[95] Obviously the two categories included almost everyone with whom Ambrose's readers had ordinary contact. But while the definition is broad, it should be noted that it did not exclude all practical cases in which a Christian might take interest, since during and after Ambrose's time dealings with the barbarians became increasingly more common.

Ambrose's approach to the question of the *nokri* is unique among the Fathers. He admits that the permission to take interest from enemies is applicable even in the Christian era. He clearly allows interest-taking in cases where warfare is justifiable. To his credit Ambrose does attempt to grapple with the difficulty that the text from Deuteronomy poses, even if his answer may not be too convincing.

Ambrose, like other Fathers, considered interest-taking serious sin. He was deeply aware of the presence of Christ in the poor man.[96] To exact usury from the poor man was to rob him,[97] even to kill him.[98] In his *De bono mortis*, Ambrose classifies usury among the sins that lead to death:[99]

> If anyone takes usury, he commits robbery and no longer has life.

To those who complained that usury had been practiced for years, Ambrose retorted, "So has sin!"[100]

Through Basil, Ambrose inherits the Aristotelian strain of argumentation,[101] already noted in discussing Basil, Gregory of Nyssa and Gregory Nazianzen. He plays on the word *tokos*[102] as Aristotle does in *Politica* 1,10. He also compares the rapid generation of usury to the birth of hares, a clear reference to Aristotle's *Historia animalium*.[103] The latter reference makes it certain that Aristotle has influenced both Basil and Ambrose in

---

95 *Ibid.*
96 *DT* 55 (PL 14,781).
97 *De Nabuthe* 4,15 (PL 14,735).
98 *DT* 46 (PL 14,777).
99 *De bono mortis* 12,56 (PL 14,566), (transl. mine).
100 *DT* 88 (PL 14,792).
101 Cf. Basil, *Homilia II* 3 (PG 29,273).
102 *DT* 42 (PL 14,775).
103 Aristotle, *Historia animalium* 6,33,579f.

this context, but it is impossible to say how well acquainted either was with Aristotle's or Plato's specific teaching on usury. There are ideological similarities between the patristic texts and both the *Politica* and the *Leges*, but there are no certain explicit or implicit citations.

Realistically, Ambrose knew that the usury prohibition discouraged lending. He felt that this was all the better in the case of the poor man, if loans meant loans at interest.[104] He remonstrated with the poor man:[105]

> You are poor: consider the difficulty of paying. Wealth is diminished by interest, poverty is not lightened by interest; for never is evil corrected by evil nor is a wound healed by a wound, but is made worse by an ulcer.

On the other hand he exhorted the rich to generosity:[106]

> Many through fear of loss do not lend, since they fear fraud, and this is what they are accustomed to say to those who ask of them. To every one of these it is said: "Lose thy money for thy brother's sake and for thy friend, and hide it not beneath a stone to be lost. Place thy treasure in the precepts of the most high and it shall avail thee more than gold." But the ears of men have been deaf to such salutary precepts, and especially the rich have their ears closed by that brazen din of their money. While they are counting their money they do not hear the words of Scripture ... But when mention has been made of usury or of a security, then, with arrogance thrown aside, the money-lender smiles...

Just a few years after Ambrose's main works on the subject, St. John Chrysostom (344?–407) took up the attack on usury in his homilies on Genesis and St. Matthew's gospel, given at Antioch around 388 and 390 respectively. Chrysostom uses a very varied philosophical and theological approach. He attempts to show that usury is harmful to those who lend and to those who borrow,[107] that it is openly opposed to sacred scripture and that it thus endangers eternal salvation.[108] Like Gregory of Nyssa and Ambrose, Chrysostom also faces the problem of the attitude of the civil law toward usury.[109]

In his forty-first homily on Genesis he asks why usury is forbidden.[110] It is prohibited, he answers, because it inflicts great damage on both parties. The debtor is afflicted with want, and the creditor, though in-

---

104 *DT* 80–82 (PL 14,789–790).
105 *DT* 82 (PL 14,790).
106 *DT* 9–10 (PL 14,762–63).
107 John Chrysostom, *Homilia LVI in Mt.* (PG 58,558).
108 *Homilia XLI in Gen.* (PG 53,376–77); cf. also, *Homilia LVI in Mt.* (PG 58, 557–58).
109 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,558).
110 *Hom. XLI in Gen.* (PG 53,376–77).

creasing his riches, heaps up a multitude of sins. To corroborate his argument, Chrysostom cites the prohibition of usury in Dt. 23,20–21. He uses the text secondarily, however, since his main argument is that usury is forbidden because it is injurious to the poor and hence involves sin on the part of the rich. The scriptural prohibition flows from the evils inherent in the practice.

Chrysostom's argument is very important. He attempts to deal with the *immanent values* that the usury prohibition seeks to safeguard. The question will necessarily arise: what if these values are not at stake in a transaction? As shall be seen, this question is already present in the writings of St. Jerome. It will receive a satisfactory solution only in the later middle ages.

In his fifty-sixth homily on St. Matthew's gospel,[111] Chrysostom takes up what must have been a touchy question at Antioch. He states that he knows that many would prefer him to be silent but that he must speak nonetheless.[112] It is evident from his sixty-first homily[113] that there were those in Antioch who could "think up new types of usury which not even the laws of the gentiles would permit", who charged exorbitant rates and oppressed those who needed help for supporting their wives and families.

> Those who are forbidden to accumulate money even from just labor and, even more, are commanded to open their hands to the poor – these are growing rich from the poverty of others.

Chrysostom was well aware of the permissive imperial attitude toward interest-taking. He fields the objection that the civil law allowed usury,[115] retorting that even a publican may keep the external law but still be worthy of punishment. So too the creditor will be punished unless he stops oppressing the poor and profiting from their poverty. Money is for alleviating poverty, not for aggravating it. The creditor should not labor for the *centesima* (the legal profit on a loan), but for eternal life.

In another argument Chrysostom uses the civil law to bolster his stand. A contemporary series of legal enactments was seeking to limit interest-taking by *viri illustres*. Taking this fact into account, Chrysostom notes[116] that even the exterior law regards usury as extreme impudence and so

---

111 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,555f.).
112 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,556).
113 *Homilia LXI in Mt.* (PG 58,591–92), (transl. mine).
114 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,556), (transl. mine).
115 *Ibid.*
116 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,557–58).

forbids it to certain dignitaries, especially to senators.[117] If Roman legislators so honor their senators, how much more should Christians honor their fellow-citizens in the heavenly city.

Chrysostom takes up the obvious objection that debtors are grateful to get a loan and that some are quite willing to pay interest.[118] He counters that this happens only because of the inhumanity of creditors. If they offered loans free of interest, debtors would not be reduced to feigning gratitude. To those who will not lend unless they receive recompense, Chrysostom recalls Dt. 15. Later he adds Lk. 6,35 to clinch the argument.[119]

In his thirteenth homily on the first epistle to the Corinthians,[120] also written at Antioch, Chrysostom uses a psychological argument aimed at the usurer's sense of honor. Money is not sinful, he begins, but it is sinful not to distribute money to the poor. God made nothing evil, so money is good as long as it does not dominate its possessors and is used to alleviate poverty. The man who is rich must not seek to receive from others, but must rather give to them.

> ... what is considered more disgraceful, to beg of the rich or of the poor? Everyone sees the answer at once, I suppose – of the poor. Now this, if you notice, is what the rich do; for they do not dare to apply to those who are richer than themselves. Those who beg, on the other hand, do so of the wealthy, for one beggar asks not alms of another, but of a rich man. Yet the rich man tears the poor in pieces. Again tell me, which is the more dignified, to receive from those who are willing and are obliged to you, or when men are unwilling, to disturb and compel them? Clearly not to trouble those who are unwilling. But this also the rich do.[121]

Chrysostom returns to the subject in a homily given at Constantinople.[122] Here he describes the usurer as worse than a thief or house-breaker. Unlike the usurer, the thief at least goes about his work in fear and trembling, as one who is ashamed to sin. But the usurer, more like a tyrant, stands in the marketplace in broad daylight, haggling for greater gains. He climbs no walls, he puts out no lights, but before everyone he embarrasses the debtor, forces him to lay bare whatever he has and violently seeks to take away his goods.

As one would expect, St. Jerome (344–420) gives the argumentation

---

117 Cf. *Cod. Theod.* 2,33,3.
118 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,557).
119 *Hom. LVI in Mt.* (PG 58,558).
120 *Hom. XIII in* 1 *Cor.* (PG 61,113–14).
121 *Ibid.* (transl. mine).
122 *Hom. X in* 1 *Thes.* (PG 62,460f.).

a specifically scriptural flavor. He treats usury mainly in his exegetical works, especially in his commentary on Ez. 18,6.[123]

Jerome notes that the Hebrew text of Ezekiel forbids all sorts of interest-taking, not just the taking of money, as the Septuagint might indicate. He insists on this point against the practice of the time. The taking of *anything* is forbidden, whether it be money or grain or wine or oil. One may not give 10 bushels at seeding time and expect 15 back at harvest.[124] One may not even take a gift from a debtor.[125]

Jerome backs his argument with an impressive array of scriptural citations: Ps. 15,5, Dt. 15,6 and 23,20 and Lk. 6,35. He compares the laws prohibiting usury and sees a progression in them. The legal sections of the Old Testament (Lev. 25,35 and Dt. 23,20–21) forbade interest only among the brethren, but in the prophets (Ez. 18,8) all interest-taking is prohibited. In the New Testament another step is taken when our Lord says, "Lend to those from whom you can expect nothing in return" (Lk. 6,34). As pointed out elsewhere, Jerome's interpretation of Ezekiel, Leviticus and Deuteronomy in this context is inaccurate.

Jerome takes up the case of lending to a person who profits from the loan. Money-lenders maintained that it was just to take interest on loans if borrowers made tremendous profits from the use of money which was lent to them. Notice that this is basically the existential question posed by Chrysostom's writings: what if the values the prohibition seeks to safeguard are not at stake in a given transaction? Jerome answers, rather unconvincingly, that interest-taking is still illicit.[126]

> Let the merciful usurer tell us briefly whether he gave to someone who had possessions or to one who did not. If to someone who had possessions, he should not have given to him at all, but he gave as if to someone who did not have anything. Therefore why does he demand more back as if from someone who had something?

Jerome's answer is hardly satisfying. It works from the presupposition that the scriptural prohibition is an absolute, meant to cover all cases. It fails to take into account the purpose of the law, as Chrysostom attempted to do in his homily on Genesis. As a result Jerome does not grapple with the actual difficulty involved in the objection. He simply dismisses it, with an unconvincing retort, as opposed to God's command.

St. Augustine (350–430) treats the usury question in several places,

[123] Jerome, *In Ez. Commentarii* 6,18 (PL 25,176–77).
[124] Cf. note 117.
[125] Cf. *Sifre on Deuteronomy* 263 (on Dt. 23,21).
[126] *In Ez. Commentarii* 6,18 (PL 25,176–77), (transl. mine).

re-enforcing the prohibition but not adding significantly to the argumentation, except perhaps by emphasizing the universality of the prohibition.

In his *Ennarationes in Ps. XXXVI*,[127] Augustine affirms that usury is forbidden for all. His argument rests on the identification of Christ with the poor man. He notes, like most other Fathers, that the usurer wishes less to give than to receive. But he is taking usury from Christ, who said, "As long as you did it to one of these, the least of my brethren, you did it to me" (Mt. 25,40). The usurer will therefore be received into the everlasting fire which is prepared for the devil and his angels.

Usury is especially forbidden to clerics, Augustine writes in his *Ennarationes in Ps. CXXVIII*.[128] Laymen had cited the bad example of clerics as an excuse for taking interest. Augustine does not deny the abuse, which was not uncommon. But he reaffirms his strong stand against all usury. Quoting Ps. 15,5, he emphasizes that the words are God's. If the cleric preaches them and fulfills them, while the layman does not, then the former will go to heaven and the latter to hell. But if the cleric does not do what he preaches, then he likewise will be condemned. Answering another objection, Augustine demands that the professional money-lender look for a new job. The usurer may claim that interest-taking is his only livelihood, but the robber, the magician and the pimp could say the same, and their occupations are clearly illicit.

In a letter to Macedonius, [129] written in 414, Augustine complains of the civil law and of judges who order that interest be paid. He compares the usurer to a thief and states that he would like to demand that usury be given back in restitution, but he acknowledges that there were no judges to whom a debtor could have such recourse.

Augustine stressed the christological motive for avoiding interest-taking in his *Sermo XXXVIII*[130] and in *Sermo LXXXVI*;[131] he repeats that it is Christ to whom the usurer lends. It is Christ who is in need when the poor man is in need. It is Christ who is waiting to receive and to give eternal life in return.

Finaly, he points out the gravity of usury. In *De baptismo contra Donatistas*,[132] he states that interest-taking excludes a person from the kingdom of heaven. To show the gravity of the crime of oppressing the

[127] Augustine, *Ennarationes in Ps. XXXVI, sermo* 3,6 (PL 36,386).
[128] *Ennarationes in Ps. CXXVIII* (PL 37,1692).
[129] *Ep. CLIV (CLIII)* 25 (PL 33,665).
[130] *Sermo XXXVIII* (PL 38,239–40).
[131] *Sermo LXXXVI* 5 (PL 38,525–26).
[132] *De baptismo contra Donatistas* 4,9 (PL 43,162).

poor through usury, he cites Ps. 15,5, 1 Cor. 6,10 and Cyprian's *De lapsis*, 6.[133]

To close this treatment of the early Fathers, a few points about the writings of Leo the Great (390?–461) are noteworthy. Leo adds nothing new to the patristic teaching on usury, but he gives the weight of his authority (which was considerable) to it. His letter *Nec hoc quoque*[134] is the clearest general prohibition enunciated by supreme ecclesiastical authority before 1179.[135] It forms the cornerstone of later usury legislation, passing into the *Hadriana*, a collection of canons which was to be the most influential body of ecclesiastical legislation for Charlemagne's empire,[136] and also into Charlemagne's capitularies, the secular legislation of state.[137] As will be evident from reading the text, the letter merely sums up what was the long-standing patristic teaching on usury. Local councils had already issued similar legislation over the century and a half which preceded *Nec hoc quoque*. The text is brief enough to quote in full.[138]

> This point, too, we have thought must not be passed over, that certain men, possessed with the love of base gain, lay out their money at interest and wish to enrich themselves as usurers. For we are grieved that this is practiced not only by those who belong to the clergy, but also by laymen who desire to be called Christian. And we decree that those who have been convicted be punished sharply, that all occasion of sinning be removed. The following warning, also, we have thought fit to give, that no cleric should attempt to make money in another's name any more than in his own: for it is unbecoming to shield one's crime under another man's gains. No, we ought to look at and aim at only that usury whereby what we bestow in mercy here we may recover from the Lord, who will restore a thousand-fold what will last forever. This admonition of ours, therefore, proclaims that if any of our brethren endeavor to contravene these rules and dare to do what is forbidden by them, he may know that he is liable to deposition from his office, and that he will not be a sharer in our communion who refuses to be a sharer of our discipline.

---

[133] Cf. Cyprian, *De lapsis* 6 (PL 4,470–71).

[134] *Nec hoc quoque* (PL 54,613) is actually part of *Ep. IV* to the bishops of Campania, Picenum, Etruria and other provinces.

[135] Cf. Noonan, 15. In 1179 the Third Lateran Council (canon 25) declared that usury was condemned by both Testaments. It also excommunicated and denied Christian burial to manifest usurers. Cf. J. Hefele and H. Leclerq, *Historie des Conciles* (Paris 1908) 52.1105.

[136] Cf. F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* (Gratz 1870) I 441–71; cf. also PL 84,762.

[137] Cf. *Monumenta Germaniae Historica*, Legum, sect. 2: *Capitularia Regum Francorum* 1,54.

[138] *Nec hoc quoque* (PL 54,613), (transl. by C. L. Feltoe, as found in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. by P. Schaff and H. Wace [N.Y. 1895] 12,3–4).

The letter needs little comment. It is a clear general prohibition of usury under threat of deposition and excommunication. Leo's *Sermo XVII*[139] gives some background material. Leo emphasizes that Christ came to fulfill the Law, not to destroy it; those things which are in harmony with both testaments, therefore, remain unchanged. Among these is the prohibition of interest-taking. Leo quotes Ps. 15,5 to show the gravity of the sin of usury, which excludes the sinner from the Lord's tabernacle. Usury, no matter what its results might be, is sinful. Leo sums up his strong stand in the famous epigram:[140]

Fenus pecuniae funus est animae.

Before drawing some conclusions, I would like to make a few observations about some earlier misunderstanding relative to the patristic teaching on usury.

Ignaz Seipel, the famous patrologist and former chancellor of Austria, wrote in 1907 what is still today the best account of what the Fathers said about usury. In his very informative book, *Die Wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*,[141] Seipel outlined and documented the attitudes of the Fathers toward interest-taking, but unfortunately (probably because of the huge scope of his work) he failed to tap all the sources; as a result, he reached some conclusions with which I am necessarily disagreeing here.

From his examination of the sources Seipel emphasized that the Fathers saw the problem in terms of charity and that the prohibition of usury flowed from their meditation on the economic conditions of the time in the light of Jesus' commandment of love.[142] This conclusion is certainly true. But to bolster it, Seipel minimized the role that the Old Testament prohibition played in forming the Fathers' attitude. He concluded that the Fathers were not stressing the Old Testament prescriptions, but were merely using them to support their own conviction of the immorality of usury.[143] To corroborate this second conclusion Seipel stated that at first the Fathers referred to sacred scripture only in general for their condemnation of usury,while later they strengthened their teaching with explicit citations from the Old Testament.[144] The facts belie this conclu-

139 *Sermo XVII* (*De Jejunio Decimi Mensis* 6) (PL 54,180–82).
140 *Sermo XVII* (PL 54,181).
141 Seipel, 162–182.
142 Seipel, 181.
143 Seipel, 179.
144 Seipel, 178.

sion. Even the earliest Fathers to write on the subject turn directly to the Old Testament texts. Clement of Alexandria cites the prohibition from Lev. 25,35, Dt. 23,20–21, and Ez. 18,8.[145] Tertullian cites Ez. 18,8.[146] Cyprian uses Ps. 15,5, Ez. 18,8, and Dt. 23,20–21.[147]

Seipel also concluded that the partristic prohibition at first included only certain persons called to special holiness and then later everyone.[148] But his documentation for this conclusion is extremely weak. He cites only Apollonius as proof that in an early period the prohibition of usury was restricted to "prophets". But Apollonius' stand on the subject is known only through the writings of Jerome[149] and Eusebius,[150] and neither account supports Seipel's conclusion. Apollonius, as was seen above, does argue that the Montanists' claim to be prophets is belied by their taking of usury. But this is not to restrict the prohibition to prophets; on the contrary, the basis for Apollonius' argument is that the Montanists' conduct openly contradicts sacred scripture, which forbids usury quite generally.

In spite of these very important differences and other minor ones, a number of the conclusions I have reached coincide with those that Seipel reached. Mostly notably, Seipel saw clearly that the prohibition of usury was intimately tied to the Christian consciousness of the charity that should prevail among the brethren.[151] He also noted how closely treatment of the question was linked with discussion of oppression of the poor, even if the prohibition was not limited to dealings with poor people.[152] Both these conclusions are of great importance for an understanding of the Fathers' teaching on usury.

In closing, I would like briefly to summarize the results of this analysis.

(1) The Fathers saw the Old Testament prohibition as still binding. They cite the prohibition texts continually, especially Ps. 15,5, Ez. 18,8, Dt. 23,19–20 and Lev. 25,35. Tertullian, Jerome, Basil, Ambrose and Chrysostom also cite Lk. 6,34–35, but in relationship to the Old Testament (as "fulfilling the law rather than destroying it"). It is erroneous to

---

145 Cf. *Paedagogus* 1,10 (PG 8,364) and *Stromateis* 2,18 (PG 8,1024).
146 Cf. *Adv. Marcionem* 4,18 (PL 2,398–99).
147 Cf. *Testimoniorum Libri III ad Quirinum* 3,48 (PL 4,759).
148 Seipel, 178.
149 *De viris illustribus* 40 (PL 23,655).
150 *Historia ecclesiastica* 5,18 (PG 20,48).
151 Seipel, 181.
152 *Ibid.*

claim, as L. Levasseur does,[153] that the prohibition of usury was based on an inexact literal translation of this text in the Vulgate, which reads: *Mutuum date, nil inde sperantes.* Neither this translation nor the Greek text, as pointed out above, refers to usury. The saying of Jesus is rather a call to selfless love. The text did become very important, but at a much later date when Urban III in his decretal *Consuluit* cited it as prohibiting usury.[154] This interpretation remained virtually unquestioned until Dominic Soto in the sixteenth century.[155] But in the early patristic period, when the Christian teaching on usury was already quite clear, Lk. 6,34–35 played a rather minor role.

(2) The Fathers continually treated usury in the context of oppression of the poor, though they applied the prohibition quite generally even to cases where the poor were not involved.

(3) Usury was forbidden to all, not just to prophets or clerics. There is no evidence that the prohibition came to be applied to everyone only gradually.

(4) Arguments from the nature of money are clearly present in Gregory of Nyssa, Basil, Ambrose, and Gregory Nazianzen. These are at least reminiscent of Aristotle and perhaps directly dependent on him. They foreshadow the classical medieval argument against usury.

(5) Extra-biblical Jewish thinking on usury, mediated through Philo, clearly influences at least Clement of Alexandria, Basil and Ambrose.

(6) The Fathers regard usury as gravely sinful, frequently quoting Ps. 15,5 to remind their hearers that the usurer will be excluded from the eternal tabernacle.

(7) They deal explicitly with the fact that usury was legal, but condemn it nonetheless.

(8) Two practical questions which are critical for the development of thought on usury do arise in patristic times, but neither receives a satisfactory answer. Ambrose raises the first by asking how Deuteronomy could have allowed the taking of interest from foreigners. He responds by identifying foreigners with enemies and applying the axiom: *Ubi ius belli, ibi etiam ius usurae.* But pursuing the difficulty further, it might be asked whether the *nokri* were all really enemies of the Jews or whether many of them were simply merchants who traded with Israelites. In the latter case

---

[153] L. Levasseur, Art. Prêt à intérêt, *La Grande Encyclopédie* 27,608–614.

[154] Gregory IX, *Decretales* 5,19,10, *Consuluit*, in *Corpus Juris Canonici*; cf. also, Noonan, 20.

[155] Dominic Soto, *De Justitia* 6,1,1.

one is still faced with the question of why it was permitted to take interest from them. Jerome raises the second question in writing about the morality of taking interest from a person who profits from the loan. Unfortunately Jerome merely reiterates the prohibition without going to the heart of the matter at all. Both of these questions at root ask about the immanent values which the usury prohibition seeks to protect (a question posed explicitly by Chrysostom) and inquire about situations where those values might not be at stake. In other contexts the Fathers often emphasized that the prohibition seeks to guard Christian love among the brethren, especially love toward the poor. But in answering these two questions, Ambrose and Jerome limited themselves to exegeting the transcendent precept as it appeared in Deuteronomy and Ezekiel respectively. In so doing they bypassed the question of immanent values and as a result failed to grapple with the problem: what if those values are not at stake in given instances? This problem, like all unanswered ones, will arise again in the course of later history to demand a satisfactory response.

Northampton, Pa. 18067, Mary Immaculate Seminary

Vigiliae Christianae 27, 266–276; © *North-Holland Publishing Company* 1973

KINGDOM OF HEAVEN OR KINGDOM OF GOD?*

BY

DIETER MUELLER

At the turn of the century, Sir Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt discovered at the Middle Egyptian site of Oxyrhynchus several badly mutilated papyri with hitherto unknown sayings of Jesus Christ.[1] Despite their sad state of preservation, these fragments created a sensation, and for decades to come tempted scholars to reconstruct the lost portions of the Greek text.[2] But these attempts remained guesswork till 1957, when H.-Ch. Puech demonstrated that these fragments represent a Greek version of the recently discovered Coptic text of the Gospel According to Thomas.[3]

Although the exact relationship between the two versions still remains to be defined,[4] their similarity was close enough to suggest a new recon-

---

* This paper originated from a class I taught in the spring semester of 1969 at Southern Methodist University in Dallas (Texas), and owes much to my discussions with Messrs. Ronald Hock, Gary L. Johnson, David Lull, Russell Middleton, and Keith Worrell.

[1] First published as *Sayings of Our Lord* (London 1897), and *New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel* (London 1904); repr. as P. Oxy 1 and 654–655 in *The Oxyrhynchus Papyri*, Part I (London 1898) and IV (London 1904).

[2] J. A. Fitzmyer gives an exhaustive survey of the literature on this subject in the appendix to his article: The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas, *Theological Studies* 20 (1959) 505–560; see also E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* I, ed. by W. Schneemelcher, English ed. by R. McL. Wilson (Philadelphia 1963) 98 ff.

[3] Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: L'Evangile selon Thomas, *CRAIBL* (Paris 1957) 146–167. The authoritative edition of the Coptic text is that by A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till and Yassah ʿAbd Al Masiḥ, *The Gospel According to Thomas* (Leiden–New York 1959); some of the vast literature on the new gospel is listed in: Literatur zum Thomasevangelium, by E. Haenchen, *Theol. Rundschau* N.F. 26 (1961) 147–178 and 306–338; see also J. A. Robinson, The Coptic Gnostic Library Today, *New Testament Studies* 12 (1969) 388–389.

[4] While most scholars feel that the Coptic version is a translation of the Greek text represented by the Oxyrhynchus fragments, G. Garitte suggested that they are a retranslation of a Coptic text, the Greek original of which is preserved in quotations by early Christian authors (Les "Logoi" d'Oxyrhynque et l'apocryphe copte dit "Evangile de Thomas", *Le Muséon* 73 (1960) 151–172). On the other hand, A. Guillaumont has pointed out the possibility of an Aramaic substratum: Sémitismes dans les Logia de Jésus retrouvés à Nag-Hamadi, *Journal Asiatique* 246 (1958) 113–123.

struction of the Greek text on the strength of the Coptic Gospel. This task was undertaken almost simultaneously by J. A. Fitzmyer and O. Hofius.[5] Though both agree on the general outlines, their results vary greatly in details. Of these, the Greek wording of log. 3 is particularly controversial. The Coptic text runs as follows:

Jesus said: If those who lead you on say to you:
"Behold, the Kingdom is in heaven,"
then the birds of heaven will precede you.
If they say to you: "It is in the sea (θάλασσα),"
then the fish will precede you.
But (ἀλλά) the Kingdom is within you, and it is without you.
If (ὅταν) you know yourselves,
then (τότε) they will know you; and you will know
that you are the sons of the Living Father.
But (δέ) if you do not know yourselves, then you are
in poverty, and you are poverty (80,19–81,5).

Of the Greek text, only the following portion is preserved:

ΛΕΓΕΙ Ι[
ΟΙ ΕΛΚΟΝΤΕΣ ΗΜΑΣ[
Η ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΕΝ ΟΥΡΑ[
ΤΑ ΠΕΤΕΙΝΑ ΤΟΥ ΟΥΡ[
ΤΙ ΥΠΟ ΤΗΝ ΓΗΝ ΕΣΤ[
ΟΙ ΙΧΘΥΕΣ ΤΗΣ ΘΑΛΑ[
ΤΕΣ ΥΜΑΣ ΚΑΙ Η ΒΑΣ[
ΕΝΤΟΣ ΥΜΩΝ [.]ΣΤΙ[
ΓΝΩ ΤΑΥΤΗΝ ΕΥΡΗ[
ΕΑΥΤΟΥΣ ΓΝΩΣΕΣΘΑΙ[
ΕΣΤΕ ΥΜΕΙΣ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΤΟΥ Ζ[
ΓΝΩΣΘΕ ΕΑΥΤΟΥΣ ΕΝ[
ΚΑΙ ΥΜΕΙΣ ΕΣΤΕ Η ΠΤΩ[[6]

A comparison of the Coptic text with the Greek fragments quickly reveals a number of discrepancies. In most instances, the Coptic text

[5] Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus Papyri 1, 654 und 655, *Evangelische Theologie* 20 (1960) 21–42 und 182–192; for J. A. Fitzmyer's article see above note 2. Related problems were studied by W. Schrage, Evangelienzitate in den Oxyrhynchos-Logien, *Apophoreta = FS E. Haenchen* (BZNTW 30, 1964) 251–268, and: *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (BZNTW 29, 1964). The text of P. Oxy 655 has also been reexamined in a penetrating study by R. A. Kraft, Oxyrhynchus Papyrus 655 Reconsidered, *Harvard Theological Review* 54 (1961) 253–262.

[6] P. Oxy 654, 11. 9–21 (*New Sayings*, 15–16; *Oxyrhynchus Pap.*, Pt. IV, 5–7). In l. 10 the emendation ΥΜΑΣ for ΗΜΑΣ is certain; ΓΝΩΣΕΣΘΑΙ in l. 18, and ΓΝΩΣΘΕ in l. 20 both stand for ΓΝΩΣΕΣΘΕ. Approximately 15 letters are missing at the end of the lines.

simply reflects a more advanced stage in the literary transmission of the gospel, and the variants are of the kind one expects at this point. Thus the Greek words ὅ]τι ὑπὸ τὴν γῆν ἐστ[ι ...] in ll. 12–13 have no Coptic equivalent. In view of the close parallel afforded by the Book of Job, it seems likely that the earth did originally belong to the enumeration of regions where the Kingdom cannot be found.[7] Its omission from this series was presumably prompted by the desire to improve the text by streamlining the saying.

On the other hand, ⲤⲈⲚⲀⲤⲞⲨⲰ̄ ⲦⲎⲚⲈ ⲀⲨⲰ is not represented in the Greek version. Since it awkwardly interrupts the promise "if you know yourselves, then ... you will know that you are the sons of the Living Father", it must be regarded as a secondary addition, and may well represent a marginal note slipped inadvertently into the text.[8]

Another scribal error has caused the omission of a Coptic equivalent for the Greek]ΓΝΩ ΤΑΥΤΗΝ ΕΥΡΗ[ ] in ll. 16–17. As the context clearly demands something like "[Whoever] knows [himself], will find it", J. A. Fitzmyer suggested the restoration [ὃς ἂν ἑαυτὸν] γνῷ, ταύτην εὑρή[σει ...] (*loc. cit.*, 520). O. Hofius decided for [καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν] γνῷ, but pointed out [καὶ ὅταν τις ἑαυτὸν] γνῷ as a possible alternative.

The choice between the three is not easy, because it depends to some extent on the correct restoration of the following sentence, where J. A. Fitzmyer reads καὶ ὅτε ὑμεῖς] ἑαυτοὺς γνώσεσθε, while O. Hofius prefers ὅταν δὲ ὑμεῖς] ἑαυτοὺς γνώσεσθε (ll. 17–18). To a degree, J. A. Fitzmyer's solution is preferable, because it satisfactorily accounts for the change in tense and mood from γνῷ (subjunctive of the aorist) in l. 17 to γνώσεσθε (indicative of the future tense) in l. 18. On the other hand, it is easier to explain the omission of the crucial sentence in ll. 16–17, if both clauses began with ὅταν and thus caused the eyes of a copyist to skip the first.[9] However, the two can be reconciled by adopting [καὶ

[7] "But ask now the beasts, and they shall teach thee; and the fowls of the air, and they shall tell thee: Or speak to the earth, and it shall teach thee: and the fishes of the sea shall declare unto thee": Job 12,78. The similarity was first pointed out by W. Schubart, Das zweite Logion Oxyrhynchus Pap. IV 654, *ZNW* 20 (1921) 215–223; see also O. Hofius, *loc. cit.*, 30 with note 38.

[8] Cf. O. Hofius, *loc. cit.*, 31; similarly R. M. Grant–D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (New York 1960) 70. The phrase is usually translated "you will be known"; but as the 3rd pers. pl., which expresses the passive voice in Coptic, might conceivably refer to "those who lead you on", it seems safer to stick to the literal translation adopted above.

[9] This important observation was made by O. Hofius, *loc. cit.*, 31. It is, of course, possible that ὅταν was used in both clauses, and that the change in construction ex-

ὅταν τις ἑαυτὸν] γνῷ in ll. 16–17, while retaining ὅτε δὲ ὑμεῖς] ἑαυτοὺς γνώσεσθε in ll. 17–18: In the Coptic translation, both conjunctions would have appeared as ϩⲟⲧⲁⲛ and thus occasioned the scribal error.

The reading [καὶ ὅταν τις ἑαυτὸν] completely fills the gap at the end of l. 16. This is important for the reconstruction of ll. 15–16, which pose difficult problems. Here and in some other instances elsewhere, the discrepancies result from a revision[10] to which a Gnostic redactor has subjected the Gospel of Thomas in order to eliminate apparent inconsistencies, and to bring it in line with Gnostic theology. A particularly striking example of this revision is provided by log. 5. The Coptic version has: "Jesus said: Know what is in thy sight, and what is hidden from thee will be revealed to thee. For (γάρ) there is nothing hidden which will not be manifest." At this point, the Greek text continues: καὶ τεθαμμένον ὃ ο[ ] (P. Oxy 654, ll. 29–31). The missing portion can be easily restored from a saying on a shroud from Oxyrhynchus: "There is not anything buried that will not be raised (οὔκ ἐστιν τεθαμμένον ὃ οὐκ ἐγερθήσεται)."[11] When the original text was revised, this reference to the resurrection which is incompatible with Gnostic theology, was deleted by the redactor.

The same redactor is probably responsible for the revision in ll. 15–16. Closely following the Coptic wording, J. A. Fitzmyer had restored καὶ ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι [κἀκτός. Ὃς ἂν ἑαυτὸν] γνῷ etc.

---

pressed different shades in meaning: Fr. Blass–A. Debrunner, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen ^{6}1931) §382. The Coptic version of ll. 17–18 does read ϩⲟⲧⲁⲛ, but this in itself is not conclusive, because the Greek conjunction ὅτε is not used in Sahidic.

[10] That the "Greek version is closer to Christian orthodoxy than the Coptic one" (Grant–Freedman, *loc. cit.*, 70) was discovered by H.-Ch. Puech (Une collection de paroles, 164; cf. his remarks in E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I, 3. Aufl. von W. Schneemelcher [Tübingen 1959] 223), and has subsequently been repeated by many commentators: H. Montefiore–H. E. W. Turner, *Thomas and the Evangelists* (Studies in Biblical Theology 35, London 1962) 104–105; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (London 1960) 26–27; etc. This is particularly noticeable in the spiritualizing re-interpretation of the parables on the Kingdom: B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, transl. by E. J. Sharpe (New York 1961) 229–238, and L. Cerfaux–G. Garitte, Les paraboles du royaume dans l'Evangile de Thomas, *Le Muséon* 70 (1957) 307–327. According to G. Quispel, the "orthodox" original of the Gospel of Thomas is based upon an independent judaeo-christian tradition different from the Q-source, and an encratitic gospel, presumably the Gospel of the Egyptians (*Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Novum Testamentum Suppl. 15 [Leiden 1967] 75ff. and 82ff.); the Gnostic revision may have originated in Naassene circles: W. R. Schoedel, Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas, *Vigiliae Christianae* 14 (1960) 225–234.

[11] H.-Ch. Puech, Un logion de Jésus sur bandelette funéraire, *RHR* 147 (1955)

This was not entirely unjustified, because the Gnostics not only interpreted the Kingdom as an interior state of the soul, but also maintained that it existed both within man, and outside in the heavenly world.[12] The doctrine of its dual existence is most clearly expressed in a Manichaean text which incidentally provides the closest parallel to log. 3:

ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲣⲟ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲉⲓⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲛ̀[ⲟⲩ]ⲛ ⲉⲓⲥⲧⲉ
ⲙ̄ⲡ[ⲛ]ⲃⲁⲗ ⲉⲛⲛⲁ̀ⲥⲧⲉ ⲁⲣⲁⲥ ⲛⲁⲱⲛ̄ⲥ̀ ⲛ̄ⲥ̀ⲏⲧ̄ⲥ ⲫⲁⲛⲓⲁⲛⲏⲥⲉ

"The Kingdom of Heaven, behold, is within us; behold, is without us: Believing in it, we shall live through it in eternity."[13]

Nevertheless, O. Hofius is doubtless right in rejecting this restoration, as it seems certain that the original version did not yet contain this doctrine. In his descriptions of Naassene teachings, Hippolytus refers to the φύσις only as ἥνπερ φασὶ τὴν ἐντὸς ἀνθρώπου βασιλείαν οὐρανῶν ζητουμένην. His silence about an external kingdom is all the more significant, because he specifically names the Gospel of Thomas as his source, and quotes from it the saying immediately following log. 3 in the Oxyrhynchus papyrus and its Coptic translation.[14] This external kingdom is also missing in the canonical parallel to log. 3, where Jesus replies to a question about the coming of the Kingdom of God: Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· Ἰδοὺ ὧδε· ἢ· Ἐκεῖ· ἰδοὺ γάρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.[15] Also, the gap

---

126–129. This very plausible restoration, originally proposed by B. P. Grenfell and A. S. Hunt (*Oxyrhynchus Pap.*, Pt. IV, 8–9), has not been universally accepted because one could also read ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται with Mt 10,26/Lk 12,2 (cf. Mk 4,22 and Lk 8,17): J. A. Fitzmyer, *loc. cit.*, 526; O. Hofius, *loc. cit.*, 40; W. Schrage Evangelienzitate, 259–260; etc. However, H.-Ch. Puech is doubtless right, as the texts from Oxyrhynchus agree with each other against all synoptic parallels in the use of τεθαμμένον; besides, it is difficult to see why the redactor should have deleted a theologically harmless ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται: cf. J. Doresse, *L'Evangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus = Les livres secrets des gnostiques d'Egypte* II (Paris 1959) 133.

[12] B. Gärtner, *loc. cit.*, 214; Montefiore-Turner, *loc. cit.*, 102–104; W. Schrage, *Verhältnis*, 31–32; etc.; sim. Grant–Freedman, *loc. cit.*, 121. Again, the Naassenes seem to have put a particular emphasis on this aspect: W. R. Schoedel, *loc. cit.*, 225–226.

[13] C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-book* (Stuttgart 1938) 160, 20–21; the similarity is so close that one is tempted to think of a quotation from the Gospel of Thomas.

[14] *Refutatio* 5, 7, 20–21 (... περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι λέγοντες οὕτως; follows log. 4).

[15] Lk 17,20–21, closely followed by the Gospel According to Mary: "Beware lest someone deceive (πλανᾶν) you saying 'See here', or (ἤ) 'See there'. For (γάρ) the Son of Man is within you" (W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502 [Berlin 1955] pp. 64/65 = p. 8 ll. 15–19 of the Coptic text). That the author of the Gospel of Thomas used the synoptic material is often tacitly assumed, but

at the end of l. 16 cannot accommodate κἀκτός, if the available space is already filled by [καὶ ὅταν τις ἑαυτὸν] (see above). It therefore seems highly probable that the Coptic ⲥⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲃⲁⲗ represents an addition which was inserted by the Gnostic redactor. In this, he was in all likelihood prompted by the desire to bring log. 3 into agreement with log. 89, and with log. 113 where Lk 17,20–21 appears for a second time: "His disciples (μαθητής) said to him: 'When will the Kingdom come?' – 'It does not come by expectation, nor will they say: 'See here' or (ἤ): 'See there.' But (ἀλλά) the Kingdom of the Father is spread upon the earth and men do not see it.'"

A comparison of the Lucan passage with log. 3 and log. 113 reveals further traces of his literary and theological aspirations. In log. 3, the καί of P. Oxy 654, l. 15 has been changed into ἀλλά; in log. 113, the γάρ of Lk 17,21 has suffered the same fate. As "but" brings out the contrast between the wrong and the right opinion more sharply than Luke's "for" or the somewhat feeble "and" of the Greek text, this obviously represents an individual attempt to achieve greater precision. It thus appears as yet another instance where the literary style of this gospel has been improved upon.[16]

The revision of the Greek original has also affected the cardinal term of log. 3. In the Coptic version, this term appears as "the Kingdom", whereas the available space at the end of l. 15 of the Greek text demands a genitival attribute after ἡ βασ[ιλεία ...]. The usage observed in the synoptic gospels offers several possibilities for the completion of this line. Throughout the New Testament, "Kingdom of God" and "Kingdom of Heaven" are used synonymously, but while Mark and Luke always employ the former, Matthew prefers the latter. He only rarely mentions the "Kingdom of God", but occasionally refers to a Kingdom of (my, our, their) Father.[17] It is therefore possible to restore either ἡ βασ[ιλεία

by no means certain (H. Koester, Gnomai diaphoroi, *Harvard Theological Review* 58 (1965) 279–318); H. Schürmann has even argued that the author "never saw Luke" (Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut, *Bibl. Zeitschr.* 7 (1960) 242; see also G. Quispel, *Makarius*, 80ff.). As Luke's text can be compared with that of log. 3 and 113 without establishing the origin of this saying, no attempt is made here to solve this problem.

[16] W. Schrage, who otherwise rightly emphasizes this difference between the Greek and Coptic versions, compares the omission of γάρ in some Coptic, Ethiopic, and Syriac MSS of Luke (Evangelienzitate, 258; *Verhältnis*, 30–31). That it was their reading which prompted the redactor or translator to make this change seems, however, hard to believe.

[17] For references see W. Bauer, *Griechisch–Deutsches Wörterbuch zum NT* (Berlin

τοῦ θεοῦ] or ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν], or even ἡ βασ[ιλεία τοῦ πατρὸς]. W. Schubart showed himself slightly in favor of the βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν] suggested by the first editors of this text, because its 15 letters fill the space better than the shorter τοῦ θεοῦ (*loc. cit.*, 218). In this he was followed by O. Hofius, who added the important observation that ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν is also used by Hippolytus in his allusion to log. 3.[18] J. A. Fitzmyer, though aware of this parallel, decided for ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ], because the statement was obviously connected with Lk 17,21, and because "the Kingdom" was also used to translate a Greek "Kingdom of God" in log. 27 (*loc. cit.*, 521). W. Schrage in his discussion of the two alternatives professed himself unable to come to a final conclusion, but pointed out against Fitzmyer that there is not a single instance (*sic*) for the use of "Kingdom of God" in the whole Gospel of Thomas (Evangelienzitate, 258).

At first sight, the last argument might seem irrefutable, as it is in full agreement with Gnostic theology, where "God" is a word not for the Lord, but for the Demiurge. It is therefore carefully avoided in the Coptic text, and occurs only in log. 30 and 100, where the being referred to as God seems to hold a position inferior to Jesus.[19] Wherever the Kingdom is mentioned, the Coptic version displays a marked preference for the absolute use of this term (log. 3, 22, 27, 46, 49, 82, 107, 109, 113), but occasionally substitutes either "Kingdom of the Father" (log. 57, 76, 96–98, 113) or "Kingdom of Heaven" (log. 20, 54, 114).

However, these statistics are entirely based upon, and thus only valid for, the revised edition represented by the Coptic version. They consequently do not permit direct conclusions on the use of terms and concepts in the Greek original where the "Kingdom of God" is by no means as carefully avoided (see below).[20]

---

[5]1958) 268 *s.v.* βασιλεία; and K. L. Schmidt *s.v.* βασιλεία in: *Theologisches Wörterbuch zum NT*, ed. G. Kittel, I (Stuttgart n.d.) 582ff.

[18] *Loc. cit.*, 31, for the Greek text of Hippolytus see above p. 5.

[19] "Give the things of Caesar to Caesar, give the things of God to God, and give Me what is Mine"; cf. Grant–Freedman, *loc. cit.*, 121; Montefiore–Turner, *loc. cit.*, 37; etc. In the "Exegesis on the Soul" from Codex II of the Nag-Hammadi Library, the change from "God" to "Father" distinguishes the redactor from the narrator: W. C. Robinson Jr., The Exegesis on the Soul, *Novum Testamentum* 12 (1970) 102–117.

[20] Modern commentators frequently neglect this important factor in their efforts to trace the origins of this gospel and its theology. As only the Coptic text is preserved in full, it must obviously serve as the basis for all studies on the Gospel of Thomas; however, the results obtained through its comparison with e.g. the synoptic tradition may well differ widely from the conclusions one would reach if the entire Greek version were still accessible.

The choice between ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] and ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν] can therefore only be made after a careful examination of the method followed by the redactor in his revision of the other sayings. Unfortunately, this task is vastly complicated by the loss of the main portion of the Greek text. In its absence it is impossible to ascertain what, if any, changes this redactor has made there. Nor does it seem feasible to reconstruct the Greek terminology from the canonical parallels to the Gospel of Thomas. Some of the sayings concerning the Kingdom are equally close to Matthew, Mark, or Luke,[21] and it cannot be established on which the author based his version; much less, whose terminology he adopted.[22] Others have admittedly only one canonical parallel, but the resemblance is then usually at best a superficial one.[23] In these instances, the lack of agreement on other details makes it impossible to determine whether the unrevised edition of Thomas followed its canonical parallel in the choice of terms.

Ruling out their testimony as inadmissible leaves two sayings, where the Greek text is either preserved in the Oxyrhynchus papyri, or can be reconstructed with reasonable certainty on the strength of a literal agreement between the Coptic version and the synoptic version. The former is the case in log. 27, where the Greek text has: Λέγει Ἰ̄ς̄· ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸν σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα. Its wording not only proves that the author had no objections to the "Kingdom of God", but also shows how the redactor eliminated it, for the Coptic version reads: "If you fast (νηστεύειν) not from the world (κόσμος), you will not find the Kingdom; if you keep not the Sabbath (σάββατον) as Sabbath (σάββατον), you will not see the Father." That log. 27 thus provides the best parallel for the Gnostic revision of log. 3 had already been

[21] Cf. log. 46 and 107 ("the Kingdom") with Mt 11,11/Lk 7,28 and Mt 18,12–13/Lk 15,3–6; log. 96 and 99 ("Kingdom of the Father") with Mt 13,33/Lk 13,20–21 and Mt 12,47–50/Mk 3,32–35/Lk 8,20–21.

[22] Under these circumstances, it is premature to conclude that the frequent use of "Kingdom of the Father" implements an individual claim to represent an independent – and thus superior – tradition (B. Gärtner, *loc. cit.*, 212; Montefiore–Turner, *loc. cit.*, 103): We simply do not know how much of this was the work of the author, and what must be attributed to the redactor!

[23] Cf. log. 82 with Mk 12,34, log. 109 with Mt 13,44, and log. 22 with possible allusion to Mt 18,1–3 ("the Kingdom"); log. 57 with Mt 13,24–30, and log. 76 with Mt 13,45–46 ("the Kingdom of the Father"). Other sayings have no canonical parallel at all: Log. 49 ("the Kingdom), log. 97–98 ("the Kingdom of the Father"), and log. 114 ("the Kingdom of Heaven").

pointed out by J. A. Fitzmyer, and is one of the strongest arguments for the restoration ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] in l. 15.

His case also receives some indirect support from log. 54, which is identical with the beatitude of Lk 6,20. In this instance, Luke's "Kingdom of God" has been replaced by "Kingdom of Heaven" in the Coptic text.[24] The Kingdom of Heaven also appears in log. 20, which is otherwise much closer to Mk 4,30–32 than to Mt 13,31–32 or Lk 13,18–19.[25] Although it cannot be established that the Greek version had also followed Mark in using ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, the Coptic text is by itself instructive, as it shows in conjunction with log. 54 that the "Kingdom of Heaven" was an acceptable substitute for the odious "Kingdom of God". The absolute use of "Kingdom" in log. 3 is therefore more easily explained if the redactor found βασιλεία τοῦ θεοῦ rather than the acceptable βασιλεία τῶν οὐρανῶν in the unrevised text.

Under these circumstances, the restoration ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] must be adopted, unless cause can be shown why a "Kingdom of Heaven" might have been deleted. Fortunately, a closer examination of log. 27 furnishes some insight into the considerations which influenced the redactor in his choice between the various possibilities of eliminating the "Kingdom of God". As it concludes with a reference to the Father, the genitival attribute τοῦ θεοῦ in the preceding clause had to be dropped, lest the saying imply the identity of Father and God. In the introductory question of log. 113, the genitival attribute was also omitted, while "Kingdom of the Father" replaced "Kingdom of God" in the subsequent reply.[26] These two sayings thus establish a pattern, whereby a statement about the Kingdom is followed by a reference to the Father. It is therefore quite possible that the previously mentioned desire for consistency might also have prompted the redactor to impose the same pattern on log. 3 regardless of whether he found "Kingdom of Heaven" or "Kingdom of God" in his original.

---

[24] The explanation as a "tendentious revision" of the Lucan version by Montefiore–Turner (*loc. cit.*, 34 note 3, and 37) is preferable to the interpretation by Grant–Freedman and B. Gärtner who treat log. 54 as a combination of Luke's beatitude with Mt 5,3 (*loc. cit.*, 163, and *loc. cit.*, 212): The Gospel of Thomas did not have to fall back on Matthew for this substitution!

[25] See L. Cerfaux, *loc. cit.*, 311 ff.; Montefiore–Turner, *loc. cit.*, 66; B. Gärtner, *loc. cit.*, 212.

[26] That the Greek text followed Luke in reading "Kingdom of God" cannot, of course, be proved; however, in the absence of all evidence to the contrary, this certainly seems the most likely possibility.

As both restorations thus remain distinct possibilities, the choice between the two alternatives must be entirely based on internal probability and the evidence of the *MS*. The saying begins with the denial that the βασιλεία can be found ἐν οὐρανῷ. The correct description of the βασιλεία τῶν οὐρανῶν is a much more logical continuation of this than a sudden reference to the βασιλεία τοῦ θεοῦ. Its description is admittedly close to Luke, but appears as an isolated quotation and may well have been adjusted to its new context by the author himself. The length of the lacuna provides an even more cogent reason for reading ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν], because 14–17 letters are needed for the completion of ll. 10–14, while ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] in l. 15 would only fill 12 spaces, and less if τοῦ θεοῦ was abbreviated as in P. Oxy 1,1.8. The restoration ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν] is further confirmed by the Manichaean psalm, and by Hippolytus, who obviously found "Kingdom of Heaven" in his text of the Gospel of Thomas. His testimony forms an almost insurmountable obstacle to the restoration ἡ βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ]; otherwise one would have to assume that he used a revised text different from the preserved Greek and Coptic versions. Though this possibility must be keept in mind,[27] it seems for the present moment best to restore the Greek text of log. 3 in P. Oxy 654 as follows:[28]

Λέγει Ἰ[ης̄· ἐὰν]
οἱ ἕλκοντες ὑμᾶς [εἴπωσιν ὑμῖν· Ἰδοὺ]
ἡ βασιλεία ἐν οὐρα[νῷ· φθάσουσιν ὑμᾶς]
τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ[ανοῦ· ἐὰν δ' εἴπωσιν ὅ]
τι ὑπὸ τὴν γῆν ἐστ[ιν ἢ ἐν τῇ θαλάσσῃ,]
οἱ ἰχθύες τῆς θαλά[σσης ἔσονται φθάνον]
τες ὑμᾶς· καὶ ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν]
ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στιν, [καὶ ὅταν τις ἑαυτὸν]
γνῷ, ταύτην εὑρή[σει· ὅτε δὲ ὑμεῖς]
ἑαυτοὺς γνώσεσθε, [εἴσεσθε ὅτι υἱοί]

[27] Clement of Alexandria, *Strom.* 3, 15, 99 summarizes log. 27 διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν μακάριοι οὗτοί εἰσιν οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες against P. Oxy 1 and the Coptic version; on the other hand, P. Oxy 654 ll. 8–9 and Clement, *Strom.* 5, 14, 96 agree with each other against the Coptic text which, according to a very plausible suggestion by J. A. Fitzmyer, *loc. cit.*, 518, is based on a source which read ἀνὰ πάντα instead of ἀναπα]ήσεται or ἐπαναπαύσεται at the end of log. 2.

[28] In ll. 10 and 12, Fitzmyer's εἴπωσιν seems preferable to λέγωσιν as suggested by Hofius; cf. e.g. Mt 24,23.26. – There does not seem to be space for ἐστιν in l. 11, and ἢ ἐν τῇ θαλάσσῃ is certainly required in l. 13 (Hofius).

ἐστε ὑμεῖς τοῦ πατρὸς τοῦ ζ[ῶντος· εἰ δὲ μὴ]
γνώσ(εσ)θε ἑαυτούς, ἐν [πτωχείᾳ ἐστὲ]
καὶ ὑμεῖς ἐστε ἡ πτω[χεία.

University of Lethbridge, Alberta (*Can.*)

Vigiliae Christianae 27, 277–280; © *North-Holland Publishing Company* 1973

"THE TREATISE ON THE RESURRECTION" (CG I,3) AND DIATRIBE STYLE

BY

LUTHER H. MARTIN, JR.

The contents of any writing must be understood as integral with the media through which these contents are manifest. Whereas attention is usually directed towards an understanding of literary form, stylistic analysis is often neglected – or assumed. However, stylistic analysis can add to our understanding of the *Sitz im Leben* of the writing.

In one of the first interpretations of "The Treatise on the Resurrection" (CG I,3), Professor W. C. van Unnik suggested, without further comment, that "many passages" of this discourse "remind us of the 'diatribe'".[1] Professor Malcolm L. Peel, seemingly motivated by his understanding of the tractate as "a personal ... letter written by a teacher to one of his pupils", but without stylistic analysis, has called this conclusion into question.[2] A stylistic analysis of the epistle supports the observation of van Unnik over against the conclusion of Peel.

The author of the epistle, who remains anonymous, addresses himself simply to "my son Rheginos" (43.25; 46.6 absolutely; 47.3). This address is characteristic of Jewish wisdom literature, where the sage or teacher addresses his pupils as "my son".[3] This same relationship is found in *CH* XIII, where the relationship of Hermes to Tat is established as that of spiritual father-teacher to the neophyte son-pupil.[4] We may presume this to be the relationship which exists between the author of the epistle

---

[1] The Newly Discovered Gnostic 'Epistle to Rheginos' on the Resurrection: I, *Journal of Ecclesiastical History* 15 (1964) 146.

[2] "... we attach little significance to the theory that a Stoic-Cynic diatribe style has molded some of the Letter's structure." *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection*, The New Testament Library (Philadelphia, The Westminster Press, 1969) 48.

[3] James M. Robinson, ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q, *Zeit und Geschichte*. Edited by Erich Dinker (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1964) 85, n. 30.

[4] A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris, J. Gabalda, 1949) I, 355 ff.

and Rheginos. Such a teacher–pupil relationship is also characteristic of the Cynic-Stoic diatribe style.[5]

All references to the reader up to 50.3 are in the second person singular.[6] This suggests that, as in diatribe, a mutual ground exists between them.[7] This mutual ground is revealed in 43.36; 44.1f.; 45.22f.; 45.24–39; 46.13; 46.25ff.; and 47.24–30, where the use of the plural pronoun establishes the author of the epistle to be in a teacher–student relationship over against their opponents.

In 50.4–16 the second person singular form of address shifts to the plural form of address.[8] This suggests that Rheginos may be the ἰδιώτης of diatribe style, representative of a *communis opinio*. As such he would represent a circle of hearers with certain needs or questions.[9] The author of the epistle would then be addressing this community through its representative, Rheginos, in 43.25–49.37, but addressing this wider community directly in 49.37ff. This exchange between the singular and plural address is likewise characteristic of diatribe style.[10]

In 44.3–6, the author of the epistle indicates that his main theme is the resurrection. He opens the body of the discussion itself with a question (44.12–17). Such an opening question is characteristic of diatribe.[11] Often the opening question corresponds to some final conclusion, the result of the argument, thus "framing" the argument.[12] This "framing" is evident in the epistle as 48.3–4 picks up the opening question about the resurrection, and 49.9–36 offers a concluding section on the resurrection. As in diatribe style, the intervening argument follows "... no firm and logically disposed structure giving a strict unity to the whole".[13] The unity of the argument is found in its general theme: the resurrection.

In addition to the opening question of 44.12–17, a series of questions

---

[5] R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13 (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1910) 66; H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, FRLANT, NF 47 (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955) 88ff.

[6] Peel, *op. cit.*, 8f.

[7] Bultmann, *op. cit.*, 65.

[8] Peel, *op. cit.*, 9.

[9] Bultmann, *op. cit.*, 11.

[10] H.I. Marrou, Diatribe, *Reallexikon für Antike und Christentum*. Edited by Theodor Klauser (Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957) col. 1003f.

[11] Bultmann, *op. cit.*, 11.

[12] *Ibid.*, 30, 46f.

[13] J. H. Ropes, *The Epistle of St. James*, The International Critical Commentary (New York, Charles Scribner's Sons, 1916) 14.

and answers characterize the section from 47.1–49.9. Especially, the rhetorical question with the negative (47.38–48.1) is characteristic of the sophistic rhetoric common to diatribe. The double notion of diatribe as discourse and dialogue makes it difficult to decide whether one has here questions belonging to the question/answer format of dialogue, or purely rhetorical questions. Ultimately both are the same.[14]

A further characteristic of diatribe is its citation of well-known men, not as the source of a thought or as the basis for the argument, but as ornament. Its significance is in part pedagogical, part rhetorical.[15] The characteristic citation formula is, e.g., ὡς λέγει Πλάτων.[16] In 45.23ff. we have the similar formula: ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲁⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. This citation, like the following analogy (45.28–39), is set at the conclusion of the argument begun in 44.13 and concluded at 45.23.

The author of the epistle draws upon metaphor from Greek athletics, a characteristic of diatribe he shares with Paul. The first of these is the image of σκοπός in 43.24 drawn from the Greek foot-race, which was a favorite image in diatribe.[17] In 49.28ff. the author of the epistle also draws upon imagery from Greek athletics.

We also find in the epistle characteristic phrases of diatribe style. In 47.1–3 we have the Coptic negative imperfect prefix with the Greek loan word διστάζειν. This phrase is reminiscent of the recapitulation formula of 1 Cor. 3,18: μηδεὶς ἑαυτὸν ἐξαπατάτω.[18] Lietzmann has characterized this formula and the similar Pauline formula, μὴ πλανᾶσθε (1 Cor. 6,9; 15,33; Gal. 6,7), as a borrowing from diatribe style.[19] The phrase in 43.25–26 (ⲟⲩⲛ ⲥⲁⲉⲓⲛⲉ...ⲉⲩⲱⲙⲉ ⲁⲥⲃⲟ) and 47.31f. (ⲟⲩⲛ̄ ⲥⲁⲉⲓⲛⲉ ⲟⲩⲱⲙⲉ ⲁⲙ̄ⲙⲉ) reminds one of a characteristic question of diatribe, e.g., in James 2,20: θέλεις δὲ γνῶναι;[20]

There are numerous examples of *parallelismus membrorum* in the

---

[14] Bultmann, *op. cit.*, 46f., 48.

[15] *Ibid.*, 46.

[16] *Ibid.*, 45.

[17] E. Fuchs, σκοπός, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart W. Kohlhammer) VII, 415.

[18] Hans Lietzmann, *An die Korinther I–II*, Handbuch zum Neuen Testament 9, 4th edition, supplemented by W. G. Kümmel (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1949) 26f. Cf. also U. Wilckens, *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Kor. 1 und 2*, Beiträge zur historischen Theologie 26 (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1959) 8; and J. H. Ropes, *op. cit.*, 13.

[19] Ropes, *loc. cit.*

[20] Bultmann, *op. cit.*, 20–30.

epistle, a rhetorical element common to diatribe:[21] anaphoric parallel in 43.35–44.2; 46.14–17; 46.21–24; epiphoric parallel in 46.19–21; 47.29–30; 48.38–49.3; antithesis: 45.16–18; 46.34–38; 48.12–13. In 49.9–16, we have two antithetical phrases in an a-b-a-b construction. Diatribe also makes use of paradox,[22] of which we have a good example in 48.24–26.

The way of argumentation of the Greek diatribe has been characterized as attempts not to prove the point at issue by reason or demonstration, but rather by personal conviction.[23] With regard to the subject he is seeking to present, the author of the epistle himself has made clear that "... if one does not believe, he cannot persuade. For it is the place of faith... and not that of persuasion" (46.3–7).

Finally, we might mention the liveliness of the argument, the lack of rigid adherence to form, the lack of rigid periodization, i.e., the personal asides (43.32; 44.20f.; 44.39f.), and anacoluthon (45.4–13; 48.28–33), the change in attitude between the gentle handling of the questions posed by Rheginos, and the harshness apparent in answering those posed by the opponents (e.g., the mocking exclamation in 48.23f.).

The influence of diatribe style in "The Treatise on the Resurrection" supports the conclusion of the editors of the *editio princeps* that there are "few personal touches and much of convention" in the epistle.[24] This conventional style further calls into question Peel's conclusion of "a rather personal 'Sitz im Leben' for the letter".[25] Rather, another characteristic of diatribe style now suggests itself, namely, the possibility that Rheginos is a feigned rather than an actual questioner.[26]

Burlington, Vt. 05401, The University of Vermont

[21] *Ibid.*, 29.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, 54, 61.
[24] Michel Malinine, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, and W. Till, eds., aided by R. McL. Wilson and J. Zandee, *De Resurrectione* (*Epistula ad Rheginum*) (Zürich, Rascher Verlag, 1963) ix.
[25] Peel, *op. cit.*, 36.
[26] Bultmann, *op. cit.*, 13.

Vigiliae Christianae 27, 281; © *North-Holland Publishing Company* 1973

NOTE ON "THE TREATISE ON THE RESURRECTION" (CG I,3) 48.3–6

BY

LUTHER H. MARTIN, JR.

In response to the question in CG I,3:48.3f., "What then is the resurrection?", the author of the epistle replies:

ⲡⲉⲥⲱⲛⲧ
ⲁⲃⲁⲗ ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ ⲛ̄
ⲛⲉⲧⲁϩⲧⲱⲟⲩⲛ

The translation of the phrase in the *editio princeps* reads: "It is the revelation at every moment of those who have arisen." Peel and Haardt have followed the lead of the *editio princeps* in taking the ⲛ̄ of ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁϩ - ⲧⲱⲟⲩⲛ as the particle of possession and consequently ⲛⲉⲧⲁϩⲧⲱⲟⲩⲛ as in genitival construction with ⲡⲉⲥⲱⲛⲧ ⲁⲃⲁⲗ.[1] However, if ⲛⲉⲧⲁϩ - ⲧⲱⲟⲩⲛ were in genitival construction with ⲡⲉⲥⲱⲛⲧ ⲁⲃⲁⲗ we would expect to find the genitive indicated by the preposition ⲛ̄ⲧⲉ- as ⲡⲉⲥⲱⲛⲧ ⲁⲃⲁⲗ is separated from ⲛⲉⲧⲁϩⲧⲱⲟⲩⲛ by the prepositional phrase ⲛ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ.[2] Rather, the ⲛ̄- should be read as the sign of the dative.[3] The answer to the question, "What then is the resurrection?" would then be: "It is the continual revelation *to* those who have arisen." This sense is confirmed in 48.34 where we read again that the resurrection is revelation. Thus the resurrection is described as a state of being rather than historical event.

Burlington, Vt. 05401, The University of Vermont

---

[1] Malcolm L. Peel, *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection*, The New Testament Library (Philadelphia, The Westminster Press, 1969) 33, 88f.; Robert Haardt, 'Die Abhandlung über die Auferstehung' des Codex Jung aus der Bibliothek gnostischer koptischer Schriften von Nag Hammadi: Bemerkungen zu ausgewahlten Motiven. Teil I: Der Text, *Kairos* 11 (1969) 4.

[2] Walter C. Till, *Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt)*. Second edition (Leipzig, VEB Verlag Enzyklopädie, 1961) para. 113, p. 67.

[3] For ⲥⲱⲛⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄- in this dative sense, see W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford, Clarendon Press, 1939) 812b.

Vigiliae Christianae 27, 282–300; © *North-Holland Publishing Company* 1973

LETTERA DEL CONCILIO DI ARLES (314) A PAPA SILVESTRO TRADITA DAL CODEX PARISINUS LATINUS 1711

(Dubbi intorno alla sua autenticità)

DI

INNOCENZO MAZZINI

Per il 1° agosto 314[1] sono convocati ad Arles i vescovi dell'Occidente con lo scopo di definire la controversia donatista. Al termine dei lavori i padri conciliari comunicano al vescovo di Roma Silvestro le decisioni prese, inviano i vari canoni[2] e accompagnano questi con una lettera.

La lettera è riportata da tutti i codici che ci tramandano i canoni, ma non ha in tutti la medesima estensione. Così si può distinguere una lettera breve che per comodità indicheremo con C,[3] una media che indicheremo con B[4] ed una più ampia che contrassegneremo con A.[5] La

---

[1] La data del 314 è quella oggi comunemente accettata: Palanque, Bardy, Labriolle, Dalla pace di Costantino alla morte di Teodosio, *Storia della chiesa dalle origini ai nostri giorni*, a c. di Fliche, Martin, Duroselle, Farri, trad. diretta da A. P. Frustaz, III (Torino ²1962) 57; Daniélou, Marrou, *Nuova storia della chiesa*, trad. a c. di A. Milanoli Berti (Torino 1970) 292; *Enciclopedia Cattolica* I (Città del Vaticano 1948) 1949; Hefele, Leclerq, *Histoire des conciles* I,1 (Paris 1907) 278. Questa data viene tratta dalla lettera circolare di convocazione, scritta da Costantino ai vescovi e tramandata a noi da Eusebio, *Hist. eccl.* 10,5,23.

[2] Dei canoni arelatensi esistono varie edizioni, ma la più recente, criticamente aggiornata e facilmente reperibile è quella curata da C. Munier, *Concilia Galliae A. 314–A. 506*, Corpus Christianorum, series latina CXLVIII (Turnholti 1963) 5–13. Un commento abbondante e sempre utile è quello di Hefele, Leclerq, *op. cit.*, I,1, 281 e sgg.; il commento più recente è quello di J. M. O'Donnel, *The Canons of the first council of Arles 314 AD* (Washington 1961).

[3] Riportano la lettera C i seguenti codici: *Parisiensis lat.* 3846 (A), s. IX; *Parisiensis lat.* 12098 (C), s. VI–VII; *Monacensis lat.* 5508 (D), s. VIII ex.; *Vaticanus palatinus* 574 (L), s. VIII ex.; *Parisiensis lat.* 1451 (M), s. IX; *Parisiensis lat.* 1452 (Iy), s. X; *Berolinensis philippicus* 1743 (R), s. VIII; *Tolosanus* 364 (T), s. VII.

[4] Riportano la lettera B i seguenti codici: *Oxoniensis laudianus misc.* 421 (B), s. IX ex.; *Parisiensis lat.* 12448 (G), s. X; *Coloniensis* 212 (K), s. VI–VII; *Novariensis* LXXXIV (N), s. VIII; *Brixiensis* B II 13 (n), s. X. Per la descrizione dei codici elencati nella presente nota e nella precedente vedi C. Munier, *op. cit.*, V–X.

[5] Solo il codice *Parisiensis lat.* 1711 (P), s. XI, riporta la lettera A. Per la descrizione di questo codice vedi C. Ziwsa, *S. Optati Milevitani libri VII*, C.S.E.L. 26 (Vindobonae 1893) XVIII–XXI. Vedi anche p. 293.

lettera C è costituita da due soli periodi che sono identici ai primi due della B; la B aggiunge ai primi due altri tre periodi. La lettera A modifica ed amplia il primo periodo della B, toglie il secondo, aggiunge tutta la parte centrale, riprende, seppure con alcune varianti, il terzo e quarto periodo, riporta senza trasformazioni il quinto. Normalmente gli editori non hanno tenuto distinte le tre lettere a Silvestro, così o hanno edito[6] separatamente la lettera A e unitamente le altre due, oppure hanno edito[7] unitamente A e B e separatamente C.[8]

Il presente studio si propone di prospettare e illustrare alcuni fatti che possono far sorgere seri dubbi circa l'autenticità della lettera A. Si tratta di fatti – questo va detto subito – che non costituiscono delle prove e non danno quindi la certezza; sono piuttosto degli indizi, indizi tuttavia che acquistano un particolare peso, se si considera il loro numero e soprattutto il loro accordo.

Tra i fatti che ci apprestiamo a considerare alcuni, come la tecnica delle clausole della lettera A confrontata con quella delle altre due lettere e dei canoni e la tradizione manoscritta, possono far semplicemente pensare ad una origine diversa per la lettera A da un lato, per i canoni e le lettere B e C dall'altro; altri come l'uso dell'appellativo *papa* e dell'attributo *gloriosissimus* nei confronti del vescovo di Roma Silvestro e l'uso del termine *dioecesis* con il valore di ciscoscrizione ecclesiastica dipendente dall'autorità di un vescovo, possono far sorgere serie perplessità, intorno alla data del 314 per la lettera A.

Prima di entrare in argomento penso sia utile riportare il testo delle tre lettere, rilevandone le pause di senso e le clausole. Queste di solito, oltre[9]

---

[6] J. Sirmond, *Concilia Galliae* I (Paris 1529) 3–4; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum amplissima collectio* II (Graz 1960) 469–470 (la presente è ristampa dell'edizione parigina del 1901; la prima edizione del II volume della *Amplissima collectio* appare nel 1759).

[7] C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* I, fasc. II, pars II (Oxoni 1939) 281–283; C. Munier, *op. cit.*, 4–5.

[8] F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des canonischen Rechts* I (Graz 1870) 950, riporta separatamente la redazione B e parla a proposito di essa di lettera in forma abbreviata. M. L. E. Dupin, *Sancti Optati milevitani episcopi de schismate donatistarum libri VII* (Lutetiae Parisiorum 1700) 426; C. Ziwsa, *op. cit.*, 206–207, e H. von Soden, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (Bonn 1913) 20–21, riportano solo la lettera A, ignorando le altre due, ma ciò è dovuto al fatto che prendono in considerazione solo il cod. P, che riporta la lettera insieme ad altri documenti intorno alla controversia donatista.

[9] Circa l'opportunità della terminologia clausola "accentuativa" e "quantitativa", vedi A. Quacquarelli, *Retorica e liturgia antenicena* (Roma 1960) 280.

essere accentuative, sono anche quantitative.[10] Ritengo utile riportare anche le finali di tutte le possibili pause di senso dei canoni, indicando anche qui, quando ci sono, le clausole. La lettura delle tre lettere e delle finali delle pause dei canoni può rendere più chiaro il confronto della tecnica ritmica, sia delle tre lettere fra loro, sia fra le tre lettere ed i canoni.

LETTERA A

1 Dilectissimo papae Silvestrio Marinus, Acratius, Natalis, Theodorus,
Proterius, Vocius, Verus, Probatius, Caecilianus, Faustinus,
Surgentius,
Gregorius, Reticius, Ambitausus, Termatius, Merocles, Pardus,
Adelfius,
Hibernius, Fortunatus, Aristasius, Lampadius, Vitalis, et Maternus,
Libe-
5 rius, Gregorius, Crescens, Avitianus, Dafnus, Orantalis, Quintasius,
Victor,
Victor, Epictetus, in Domino aeternam salutem.
Communi cópulo[11] caritátis *c. velox* e ditrocheo
et unitatis[12] matris ecclesiae catholicae vínculo inhaerentes, *c. velox* e
dispondeo ad Arelaténsium civitátem *c. velox* e ditrocheo
10 piissimi imperatoris voluntáte adducti, *c. planus* e cretico spondeo
inde te gloriosissime papa cum merita reveréntia salutámus,
c. velox e cretico trocheo

7 copula *Sirmond*, *Mansi* copulae *Turner* caritati *P* caritatis *omnes edid.* 8 unitate *P*, *Sirmond*, *Mansi*, *Ziwsa*, *Turner*, *Munier* unicae *sugg. Turner* 11 religiosissime *sugg. Mansi*

[10] La coesistenza dei due tipi di clausola comincia, grosso modo, (tra gli studiosi non c'è accordo) nella seconda metà del II secolo, cfr. M.G.Nicolau, *L'origine du "cursus" rytmique et les debuts de l'accent d'intensité en latin* (Paris 1930) 13–28.Il periodo in cui tale coesistenza domina è costituito dai secoli IV–VI, G.Lindholm, *Studien zum mittelateinischen Prosarythmus* (Stockholm 1963) 7. È chiaro che più si va avanti nel tempo e più la clausola quantitativa diviene un fatto di cultura e, come tale, si riscontra soprattutto negli autori più dotti, come ad es. Gerolamo, Ennodio, Boezio, Simmaco ecc., vedi F.Crusius, H.Rubenbauer *Römische Metrik* (München 1955) 137. Circa le clausole negli autori succitati ed in altri, esistono studi specifici. Per la bibliografia anteriore puoi vedere A.Fougnis, *Een studie over de clausulen bij Ennodius* (Brussel 1951) 3.

[11] Preferisco conservare la lezione tradita *copulo* per due ragioni: 1) il neutro *copulum* è attestato anche in Marziano Capella 1,3; 2) tale forma neutra è in parallelismo con *vinculum*.

[12] Correggo il tradito *unitate* per l'unità di concetto con *caritatis*, unità sottolineata anche dalla congiunzione *et*.

ubi gravem ac perniciosam legis nostrae atque traditionis ⟨iniuriam[13]
c. tardus e dicretico

et⟩ effrenatae mentis homines pertulimus quos et Dei nostri
praesens auctoritas *c. tardus* e spondeo cretico

et traditio ac regula veritatis *c. velox* e ditrocheo

ita respuit ut nulla in illis aut dicendi ratio subsisteret aut accusandi
modus ullus aut probatio conveniret. *c. velox* e ditrocheo

Ideo iudice Deo et matre ecclesia, *c. tardus* e dicretico

quae suos novit e comprobat aut damnati sunt aut repulsi.
c. trispondaicus e ditrocheo

Et utinam frater dilectissime ad hoc tantum spectaculum interesses,
c. velox e ditrocheo

tanti fecisses,[14] *c. planus* e dispondeo

profecto credimus quia in eos severior fuisset sententia prolata
c. trispondaicus e coriambo trocheo

et te pariter nobiscum iudicante *c. trispondaicus* e ditrocheo

coetus noster maiori laetitia exultasset. *c. velox* e dispondeo

Sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti
c. velox e dattilo trocheo

in quibus et apostoli cotidie sedent[15] *c. planus* e trocheo cretico

17 ecclesiae *Munier* 19 interesses *P*, *Turner*, *Munier* 20 fecisse *P*, *Munier* 19–20 interesses! tanto fecisses profectu! credimus *sugg. Turner* interesse tanti fecisses *Sirmond*, *Mansi*, *Ziwsa* interesses! tanti fecisse profecto credimus *Von Soden* 21 profectu *P* 25 apostolorum corpora usque hodie sedent *sugg. Turner*

---

[13] Certamente a questo punto, nel testo tradito dal codice P c'è una lacuna. Vari editori hanno proposto integrazioni: Turner propone *et iniuriam per nonnullos*, Ziwsa *iniuriam et*, Munier *iniuriam* e corregge il successivo *homines* in *hominum*. Personalmente penso sia da preferire l'integrazione dello Ziwsa perché se, come le altre, dà luogo ad una buona clausola, non fuori luogo in questo punto, con l'introduzione della copula crea le condizioni necessarie per l'uso della clausola, cioè una certa compiutezza di senso.

[14] L'emendamento proposto per la prima volta dal Sirmond e accettato dal Mansi e dallo Ziwsa è facilmente giustificabile dal punto di vista paleografico, ma finisce col porre in stretta dipendenza *spectaculum interesse* da *tanti fecisses*, rendendone superflua la clausola. La proposta di emendamento del Turner è difficilmente giustificabile dal punto di vista paleografico. Personalmente preferisco lasciare il testo tradito, modificando semplicemente *fecisse* in *fecisses*. Questo emendamento oltre ad essere facile, permette di conservare le due clausole, in quanto dà luogo a due ottative paratattiche.

[15] Non capisco come al Turner seguito dal Munier il testo possa apparire a questo

et cruor ipsorum sine intermissione Dei glóriam testatur ...
c. trispondaicus e dispondeo

Non tamen haec sola visa sunt tractanda, *c. trispondaicus* e dispondeo

frater carissime, *c. tardus* e spondeo cretico

ad quae fuerámus invitati, *c. trispondaicus* e dispondeo

30 sed et consulendum dum nobismetipsis consuluimus et quam diversae sunt

provinciae ex quibus advenimus, *c. tardus* e dicretico

ita et varia contingunt quae nos censemus observare debere.
c. planus e cretico trocheo

Placuit ergo praesente spíritu sancto *c. planus* e cretico spondeo

et angelis eius *c. planus* e cretico trocheo

35 ut et his[16] qui singulos quos movebant *c. velox* e ditrocheo

iudicare proferremus de quiete praesenti.[17] *c. planus* e cretico spondeo

Placuit etiam ante[18] qui maiores dioeceses[19] tenes
c. planus e spondeo cretico

per te potissimum omnibus insinuari.

30 censuimus *Sirmond*, *Von Soden* 35 de his quae *Turner*, *Munier* ex his quae *Ziwsa*, *Von Soden* singulos quosque *Ziwsa*, *Turner*, *Munier* movebat *P*, *Sirmond*, *Mansi* 36 iudicia proferremus *Turner* e *Munier* quasi te praesente *Turner* quasi te consistente *Munier* 37 antequam antequi *P* antequam a te qui *Sirmond* etiam a te qui *Mansi* etiam antea scribi ad te qui *Ziwsa*, *Von Soden* annuente qui tenet *Turner*, *Munier* maiores dioceseos *P* maiores dioeceses *omnes edid.*

---

punto corrotto. La possibilità dell'uso di una espressione come *apostoli sedent*, per indicare la sede apostolica, mi pare possa essere chiaramente confermata dall'espressione *apostolus sedens* usata da Damaso nella lettera ai vescovi di Oriente. Cfr. J.D. Mansi, *op. cit.*, III, 431 E.

[16] Ritengo che non vi sia motivo sufficiente per emendare il testo tradito dal cod. P; per l'uso di *iudicare* con il dativo vedi Vulg. *Lev.*19,15; Aug. *Serm.*3,13; Vopisc. *Tac.* 15,2.

[17] Le due correzioni del Turner e del Munier non mi sembrano accettabili sia perché suggerite dalla lettera B, sia perché non sono necessarie alla comprensione del senso.

[18] Non ritengo accettabile l'emendamento del Turner che seguito dal Munier emenda *antequam ante* con *annuente* perché ne deriverebbe un senso in contraddizione con il tono generale della lettera: sembrerebbe infatti che i vescovi facciano riferimento ad una autorità superiore a quella del papa della quale è necessario il consenso. Penso tuttavia di espungere *antequam* per motivi di struttura ed in quanto facile errore meccanico dello scriba, favorito dal seguente *ante*.

[19] Vedi n. 50.

Quid autem sit quod senserimus
40 scriptis nostrae mediocritatis subiunximus.

LETTERA B

1 Domino sanctissimo fratri Silvestro *c. planus* e dispondeo
coetus episcoporum qui adunati fuerunt in oppid(o)arelatensi.
c. velox e cretico spondeo
quid decreverimus communi consilio *c. tardus* e spondeo coriambo
caritati tuae significamus *c. velox* e dattilo trocheo
5 ut omnes sciant
quid in futurum observare debeant.[20]
placuit ergo praesente spiritu sancto *c. planus* e cretico spondeo
et angelis eiusdem, *c. trispondaicus* e dispondeo
ut de his quae singulos quosque movebant *c. planus* e dattilo trocheo
10 iudicia proferremus *c. velox* e dispondeo
quae consistent.
Placuit etiam antiqui dioecesis partem omnibus insinuari.
Quod autem sit quod senserimus,
scriptis nostrae mediocritatis subiunximus.

2 episcoporum siscentorum *K* 3 quidquid *B*, *G* decrevimus *K*, *N*, *B* commune *K* 4 significavimus *K*, *B*, *G* 5 omnis *K* et ipsi *N*, *B*, *G* 6 futuro *B*, *G* observari debeat *B* 7 Praesentibus patribus sanctis evangelistae eiusdem *G*, *N*, *n* praesentibus patribus sanctis *B* 11 quae consistente *K*, quoque te consistente *B*, *G*, *n* 12 antiqui ... partem *om. B*, *G*, *N*, *n* diocisis *K* ante omnia *B* ante omnibus *G* a te omnibus *n* 13 senserimus *N*, *G*, *n* consenserimus B 14 subiungimus *N*, *G*

LETTERA C

1 Domino sanctissimo fratri Silvestro *c. planus* e dispondeo

[20] Il codice K presenta a questo punto il testo del primo canone: *Primo in loco de observatione paschae dominicae ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur, uti iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu diregas.*

coetus episcoporum qui adunati fuerunt in óppid(o) arelatensi[21]
c. velox e cretico spondeo
quid decreverimus communi consilio *c. tardus* e spondeo coriambo
caritati tuae significamus *c. velox* e dattilo trocheo
ut omnes sciant
quid in futuro observare debeant.

2 Marinus vel coetus *A* coetui R episcoporum sexcentorum *M*, *ly*, *G* sescentorum *T* 3–6 quid .. observare debeant *om. C*, *T* 3 commune *L* 4 significavimus *M*, *ly*, *G* 5 ut ipsi, *M*, *A*, *D* et episcopi *G* 6 in futurum *ly* debeat *G*

Canoni

c. 1
Paschae dominicae *c. tardus* e spondeo peone
nóbis observetur *c. trispondaicus* e dispondeo
ómnes tu dirigas. *c. tardus* e spondeo cretico

c. 2
fúerint ministri *c. trispondaicus* e ditrocheo
lócis perseverent. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 3
proiciunt in pace *c. trispondaicus* e dispondeo
eos á communione. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 4
agitatoribus qui fideles sunt
communióne separari. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 5
quandiu agunt *c. planus* e trocheo cretico
a communióne separari. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 6
credere volunt *c. planus* e trocheo anapesto
manum imponi. *c. planus* e anapesto trocheo

c. 7
praesidatum prosiliunt *c. tardus* e spondeo coriambo

[21] A questo punto nei codici A D R T viene aggiunto il seguente comma riguardante Silvestro: *Hic Silvester XXXIII* (*tricesimus tertius* T) *in ordine numeratur* (*numerantur* R, *numerato* A, D, *numeratus* T) *a sancto Petro nec quisquam* (*quicquam* A D) *post apostolum in sacerdotio longevior fuit; vixit* (*sedit* T) *in episcopatu annos* (*annis* A D, *annus* R) *XXIII* (*XX* A D), *menses XI* (*X* A), *dies XI.*

promoti fuerint
ecclesiasticas communicatorias
locis gesserint
illis agatur *c. planus* e ditrocheo
disciplinam agere
communióne excludatur. *c. trispondaicus* e dispondeo
agere volunt. *c. planus* e tribraco giambo

c. 8

ut rebaptizent *c. planus* e trocheo cretico
de haeresi venerit *c. tardus* e dicretico
eum symbolum
esse baptizatum *c. trispondaicus* e ditrocheo
tantum imponatur *c. trispondaicus* e dispondeo
accipiat spiritum *c. tardus* e anapesto cretico
trinitátem baptizetur. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 9

litteras afferunt *c. tardus* e dicretico
sublatis eis litteris
accipiant communicatorias.

c. 10

adultério depraehendunt *c. velox* e dispondeo
adulescéntes fideles *c. planus* e ditrocheo
prohibentur nubere
quantum possit
álias uxores *c. trispondaicus* e dispondeo
adulteris accipiant.

c. 11

gentílibus iunguntur *c. trispondaicus* e dispondeo
a communióne separantur. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 12

qui foenerant
divínitus datam *c. planus* e trocheo cretico
communióne abstineri. *c. trispondaicus* e ditrocheo

c. 13

tradidisse dicuntur *c. planus* e cretico trocheo
frátrum suórum *c. planus* e ditrocheo

placuit nobis *c. planus* e tribraco spondeo
fuerit detectus *c. trispondaicus* e dispondeo
verbis nudis
cleri amoveatur *c. velox* e dattilo trocheo
fuerint deprahensi *c. velox* e dispondeo
ratio subsistit *c. trispondaicus* e dispondeo
obsit ordinatio
repugnare videntur *c. planus* e dattilo trocheo
admittti debere *c. planus* e dispondeo
omnino non permittantur *c. velox* e dispondeo
supra diximus
publicis docuerint.

c. 14
accusant fratres suos
exitum non communicare. *c. trispondaicus* e dispondeo

c. 15
locis offerre *c. planus* e dispondeo
fieri debere. *c. trispondaicus* e dispondeo

c. 16
a communione separantur *c. trispondaicus* e ditrocheo
fuerint exclusi *c. trispondaicus* e dispondeo
communionem consequantur *c. trispondaicus* e ditrocheo
episcop(um) inculcet. *c. planus* e cretico trocheo

c. 17
diaconibus urbicis *c. tardus* e tribraco cretico
tantum praesumant *c. planus* e dispondeo
presbyteris reservent *c. trispondaicus* e ditrocheo
tale faciant.

c. 18
solent venire *c. planus* e ditrocheo
dari ut offerant. *c. tardus* e trocheo cretico

c. 19
episcopum ordinare *c. velox* e ditrocheo
sibi praesumat *c. planus* e dispondeo
septem episcopis *c. tardus* e dattilo cretico
audeant ordinare.

c. 20
quibus ordinati sunt
alia se transferunt
lócis ministrent *c. planus* e ditrocheo
quibus praefixi sunt *c. tardus* e dispondeo
voluérint deponantur. *c. velox* e dispondeo

c. 21
ecclésiam repraesentant *c. velox* e cretico spondeo
agere quaerunt *c. planus* e tribraco spondeo
infirmitate arrepti *c. planus* e cretico spondeo
pétunt communionem *c. velox* e ditrocheo
dándam communionem *c. velox* e ditrocheo
fructus paenitentiae.[22]

Dalla analisi della tecnica ritmica può nascere il sospetto di trovarsi di fronte a due autori distinti, rispettivamente per la lettera A da un lato, per i canoni conciliari e le lettere B e C dallo altro, se si considera la distribuzione del *cursus*. Nella lettera A il *cursus* compare immancabilmente ad ogni pausa di senso, sia in pause principali, come quelle di fine periodo, sia in pause secondarie, come quelle di fine frase o membro di frase. Nella lettera l'onda ritmica[23] non è mai interrotta ed armoniosamente, attraverso varie clausole, si conclude, al termine del periodo, in una clausola finale. Su ventinove pause di senso si possono scorgere ventinove *cursus* (vedi quadro A, p. 292). Nei canoni, come anche nelle lettere B e C, la distribuzione delle clausole è piuttosto arbitraria, il ritmo è talora bruscamente interrotto o inconcluso, e così mentre taluni canoni sono ritmicamente armoniosi, vedi ad es. i canoni 1, 2, 3, 6, 16, in altri l'onda ritmica si interrompe o rimane sospesa alla fine del periodo, vedi ad es. i canoni 9, 13, 17, 19, 21. A questo punto può sorgere spontanea la seguente obbiezione: se la lettera dal punto di vista ritmico è più curata dei canoni, non si deve necessariamente pensare a diversità di autore, in quanto ciò può essere del tutto normale, tenuto conto del destinatario della lettera stessa. L'obbiezione perde molto del suo peso

[22] Per i canoni ho seguito il testo stabilito dal Munier, *op. cit.*, 9–13.

[23] Mutuo l'espressione "onda ritmnica" da A. Quacquarelli, il quale ne fa un uso abbastanza frequente nei suoi saggi, cfr. ad es. *Q.S.F.Tertulliani Ad martyras* (Roma 1963) 56.

QUADRO A

	pause principali	*cursus*	pause second.	*cursus*	tot. pause	tot. *cursus*
Lettera A	5	5	24	24	29	29
Lettera B	3	1	8	7	11	8
Lettera C	2	1	4	3	6	4
Canoni	29	19	56	43	85	62

QUADRO B

	pause di senso	*cursus*
Lettera A	29	29
Lettera B	11	8
Lettera C	6	4
Canoni arelatensi	85	62
Lettera conciliare di Valenza	19	19
Canoni di Valenza	31	31
Lettera conciliare di Nîmes	8	8
Canoni di Nîmes	34	34
Lettera conciliare di Torino	9	9
Canoni di Torino	72	68

QUADRO C

	Lettera A	Canoni arelatensi
ditrocheo	8	20
dispondeo	6	19
cretico spondeo o trocheo	6	4
spondeo cretico	3	1
dicretico	3	2
coriambo trocheo	1	v —
dattilo trocheo	1	2
trocheo cretico	1	4
tribraco spondeo	—	2
anapesto cretico	—	1
spondeo coriambo	—	1
anapesto trocheo o spondeo	—	2
spondeo peone 4°	—	1
tribraco giambo	—	2
tribraco cretico	—	1
totale	29	62

se si tiene conto di due fatti: 1) nelle altre due lettere, anche queste dirette al papa, il ritmo è ugualmente arbitrario come nei canoni (vedi quadri A e B[24]); 2) altri canoni, come quelli dei concili di Valenza, Nîmes e Torino, che per essere preceduti da una lettera conciliare e per essere relativamente vicini nel tempo a quelli arelatensi, possono costituire un termine di confronto, dal punto di vista ritmico non si possono dire meno curati delle rispettive lettere (vedi quadro B). Se si approfondisce il confronto della tecnica ritmica della lettera A e dei canoni, il sospetto della duplicità di autore rimane confermato: nella lettera A alle clausole accentuative si sovrappongono buone clausole quantitative,[25] proprie della migliore prosa classica.[26] Anche nei canoni coesistono clausole accentuative e quantitative, ma fra queste ultime, che pure in massima parte sono buone clausole, se ne notano alcune riconosciute con qualche limitazione,[27] ed altre non attestate affatto nella prosa classica[28] (vedi quadro C).

Non sarebbe metodologicamente corretto dedurre dalla tradizione manoscritta delle conclusioni intorno all'origine di determinati testi antichi; ogni studioso di antichità sa quanto può essere bizzarra la storia della tradizione di determinate opere. Se solo la sua tradizione manoscritta fosse stata la causa dei miei dubbi circa l'autenticità della lettera A, avrei stimato che non valesse la pena neppure parlarne. È nel contesto degli indizi più validi di cui parlerò più avanti, che penso non sia senza importanza tenere presenti, a proposito del cod. P, i seguenti fatti:

1) è l'unico codice che tramanda la lettera A;

2) è il più recente, s. XI, tutti gli altri che tramandano le altre due lettere ed i canoni sono anteriori;

3) tramanda i canoni e la lettera A, non insieme ad altri documenti conciliari o raccolte canoniche come tutti gli altri, ma insieme ad un

[24] Nel conteggio delle pause e delle clausole delle lettere B e C non sono stati compresi l'ultimo periodo e la seconda metà del penultimo, identici nelle due lettere.

[25] Per la clausola quantitativa, tra la varia bibliografia, puoi vedere: E. Norden, *Die antike Kunstprosa* (Stuttgart [5]1958) Anhang II: Über die Geschichte des rhythmischen Satzschlusses, IV. Die lateinische Prosa, 923–960; L. Laurand, *Étude sur le style des discours de Cicéron* (Paris 1926) II: Le rythme oratoire, 115–182; H. Lausberg, *Handbuch der litterarischen Retorik* (München 1960) 491–504; H. Drexler, *Einführung in die römische Metrik* (Darmstadt 1967) 143–185.

[26] Tra le clausole quantitative usate nella lettera A, la clausola eroica è la meno ricercata nella prosa classica; in ogni caso non è sistematicamente evitata, anche Cicerone ne fa uso, sebbene di rado; Cfr. L. Laurand, *op. cit.*, 179.

[27] Anapesto spondeo o trocheo, cfr. H. Lausberg, *op. cit.*, 502.

[28] Così il tribraco giambo ed il tribraco trocheo.

corpus di documenti riguardanti la controversia donatista;
4) è l'unico codice che non riporta tutti i canoni arelatensi, ma solo nove.

Passiamo ora ad analizzare singolarmente quei termini ed espressioni della lettera A che possono far sorgere dubbi circa la data del 314. Il nostro discorso poggia sul fatto che i termini e le espressioni in questione divengono usuali con il valore con cui sono adoperati nella lettera, grosso modo, a partire dalla seconda metà del IV secolo, e si adattano meglio alle condizioni storiche della seconda metà del secolo.

Anche contro queste argomentazioni si può muovere una facile obbiezione: se nella lettera A compaiono termini ed espressioni con un significato che è attestato di frequente solo mezzo secolo dopo, ciò non esclude che quello della lettera sia il primo uso e che documenti attestanti l'uso immediatamente successivo siano andati perduti. Alla presente obbiezione si può ribattere validamente che sarebbe molto strano trovare un uso nuovo non di un termine solo, ma di diversi, in un medesimo, breve documento; ugualmente molto strano sarebbe che non uno dei termini in questione sia attestato altra volta, in un lasso di tempo di almeno mezzo secolo. In ogni caso anche a questo punto ribadisco ciò che ho affermato sopra, cioè che il significato nuovo assunto dai termini ed espressioni che ci apprestiamo ad esaminare, non costituisce la prova del nove, ma solo seri e validi indizi.

Papa

Il termine *papa*[29] compare due volte nella lettera A, riferito al vescovo di Roma Silvestro: nella intestazione, *Dilectissimo papae Silvestro Marinus* ... e nell'indirizzo di saluto ... *inde te gloriosissime papa cum merita reverentia salutamus.* La parola *papa* nei confronti del pontefice romano, in quanto usata da vescovi e soprattutto da vescovi radunati in concilio, è difficilmente giustificabile nel 314. Nella corrispondenza di Cipriano il termine *papa* si rinviene varie volte, ma è sempre usato da inferiori nei confronti di vescovi,[30] mai da un vescovo che scriva ad un

[29] Intorno al termine *papa*, sulla sua origine, diffusione ed uso nella letteratura pagana e cristiana, esistono vari studi specifici. Il più antico è, per quanto mi risulta, quello di A.L.Nuzzi, *Dissertazione sull'origine ed uso del nome papa* (Padova 1798). Una notevola fioritura di studi su questo termine c'è stata nella prima metà del nostro secolo: P.Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot papa, *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétiennes* 1 (1911) 215–220; P.Batiffol, Papa, sedes apostolica, apostolatus, *Rivista di Archeologia Cristiana* 1 (1925) 99–103; P.Labriolle, Papa, *A.L.M.A.* 2 (1928) 65–75; H. Leclerq, Pape, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* III (Paris 1937) 1097–1111.

[30] Vedi Cypr. *Ep.* 30,1; 31,1; 36,1 (ed. Bayard, Paris 1925).

altro vescovo, mai in particolare da Cipriano nelle lettere dirette a Cornelio.[31] Un vescovo si rivolge ad un altro vescovo chiamandolo sempre *frater*.[32] La prima lettera che abbiamo, esclusa la presente, in cui il vescovo di Roma sia chiamato *papa* da un altro vescovo è quella di Ursacio e Valente[33] a Giulio I (337–352). La lettera di Ursacio e Valente non può tuttavia essere presa come documento di un uso affermato, infatti è scopertamente adulatoria e mielata. Che non ci sia ancora un uso affermato nella prima metà del IV secolo, almeno nelle lettere sinodali, (la nostra è una lettera sinodale) mi sembra chiaramente provato dall'epistola che i padri del concilio di Sardica (343) scrivono allo stesso papa Giulio: in essa è usato soltanto l'appellativo *frater*.[34] L'uso dell'appellativo *frater* invece di *papa* assume particolare importanza per la nostra tesi se il canone 3 è autentico.[35] Dato che con questo canone per la prima volta ed ufficialmente, un concilio riconosce una certa superiorità al pontefice romano attribuendogli un diritto di cassazione su tutto l'episcopato cattolico, i padri di Sardica avrebbero avuto una ragione in più, rispetto a quelli di Arles, per usare l'appellativo *papa* nei confronti di Giulio I. Il primo esempio di lettera sinodale in cui vari vescovi, scrivendo al pontefice romano, adoparano nei suoi confronti l'appellativo di *papa*, è costituito dalla lettera scritta da Atanasio e dai vescovi di Egitto, Tolemaide e Libia a Felice (357–369).[36] Questo esempio ci riconduce alla seconda metà del IV secolo.

Gloriosissimus

L'attributo *gloriosissimus* che, come risulta dal contesto, è usato in segno di rispetto e di onore ... *inde te gloriosissime papa cum meri-reverentia salutamus* ..., nei confronti di Silvestro non è giustificabile.[37] Il superlativo *gloriosissimus* ed il positivo *gloriosus* ricorrono varie volte nella corrispondenza cristiana del III e IV secolo insieme a *beatissimus*

[31] *Ep.*44; 45; 47; 48; 51; 52; 59; 60.

[32] *Ep.*2,1; 62,1; 72,10 ecc.

[33] J.D.Mansi, *op. cit.*, III, 167E.

[34] J.D.Mansi, *op. cit.*, III, 170.

[35] Per quanto riguarda il problema dell'autenticità del canone sardicense sopra menzionato e la relativa bibliografia, puoi vedere P.Batiffol, M.Babut, sur l'authenticité des canones de Sardique, *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétiennes* 4 (1914) 202 e sgg.; K.Bihlmeyer, H.Tüchle, *Kirchengeschichte* I (Paderbon 1958) 324; *Dizionario dei concili*, dir. da P.Palazzini, V (Roma 1966) 123.

[36] J.D.Mansi, *op. cit.*, III, 404.

[37] Il Mansi in *op. cit.*, II, 469, rendendosi forse conto delle difficoltà generate da *gloriosissimus*, suggerisce di sostituire tale superlativo con *religiosissimus*.

riservati a martiri e confessori:[38] così nell'epistolario di Cipriano,[39] così nella lettera di Potamio di Lisbona ad Atanasio.[40] Anche in documenti pagani, in particolare nel linguaggio del protocollo imperiale del IV secolo *gloriosissimus* è attestato ed è attribuito all'imperatore.[41] Ora ciò che rende difficilmente giustificabile nel 314, l'uso di *gloriosissimus* nei confronti di Silvestro, è il fatto che a questo pontefice non si conveniva tale attributo né nell'accezione cristiana, il pontefice non aveva avuto a soffrire per la fede,[42] né in quella protocollare, poiché non è assolutamente pensabile che, ad un anno dall'editto di Costantino, la gerarchia ecclesiastica fosse già così integrata da attribuire ad un vescovo, sia pure il vescovo di Roma i titoli che erano attribuiti all'imperatore.[43] Alla luce delle testimonianze in nostro possesso, l'uso di *gloriosissimus* nella nostra lettera diviene facilmente comprensibile e giustificabile, solo a patto che se ne sposti la data di composizione ad un periodo posteriore alla data del concilio, in ogni caso non prima della seconda metà del IV secolo, quando ormai il linguaggio cancelleresco ecclesiastico si va sempre più adeguando a quello imperiale. Il primo esempio successivo al presente, in cui al vescovo di Roma è dato l'attributo di *gloriosissimus*, è costituito, per quanto mi risulta, da una lettera di Alcimo Avito del 516, diretta al papa Ormisda: *Domino sancto, meritis praecellentissimo, in Christo*

[38] A.A.R.Bastiaensen, Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins, origine et premiers développements, *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva*, *Supplementa* 2 (Nijmegen 1964) 26.

[39] *Ep.* 14,2,2; 16,3,1; 39,1,1. Nell'epistola 30,8, il clero romano scrivendo a Cipriano lo chiama *beatissime ac gloriosissime papa*; Cipriano non è un martire, ma nel periodo in cui il clero romano scrive, Cipriano è in esilio, e l'esilio è, in ogni caso, une confessione della fede.

[40] PL 8, 1416 C. Nel caso di Atanasio l'uso di *gloriosissimus* può bene essere giustificato dalla lotta religiosa che il vescovo di Alessandria doveva sostenere contro gli eretici. La data di questa lettera è da collocarsi tra il 355–60, ma non si conosce con esattezza. Su questo complesso problema puoi vedere A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne* I (Louvain 1964) 145–165 e 193–203.

[41] Per l'uso nei confronti di Massenzio vedi C.I.L. VIII, 20989; nei confronti di Costanzo, C.S.E.L. 78, 13.

[42] Non abbiamo alcuna testimonianza credibile che Silvestro abbia avuto a soffrire per la fede e nulla ci autorizza a supporlo.

[43] Th.Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Bonner akademische Reden 1 (Krefeld 1948) 13 e sgg., ha tentato di spiegare l'uso di *gloriosissimus* nei confronti di Silvestro, ricorrendo alla dignità di *vir illustris*, ma la sua tesi è stata validamente confutata da A.J.Vermeulen, *The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin* (Nijmegen 1956) 104–108. Il Bastiaensen, *op. cit.*, 42, per giustificare l'attributo di *gloriosissimus* nei confronti di Silvestro, avanza, senza tuttavia nascondere una certa esitazione, l'ipotesi di una confessione della fede negli anni burrascosi intorno al 300.

gloriosissimo et apostolica sede dignissimo, papae Hormisdae Avitus.[44] Nella letteratura ecclesiastica si trova un uso, diciamo così, protocollare di *gloriosisssimus*, anche prima del 516, ma non riferito al papa, sebbene ad una assemblea conciliare; comunque anche questo uso è molto posteriore al 314 e si colloca alla fine del IV secolo, precisamente si rinvine nel canone 13 del II concilio cartaginese: *Geneclius episcopus dixit: omnia ergo quae a coetu gloriosissimo statuta sunt, placet ab omnibus custodiri?*[45]

... qui maiores dioeceses tenes ...

Anche a causa dell'espressione ... *qui maiores dioeceses tenes* ..., se ad essa si vuole dare un senso plausibile ed in accordo con il contesto e le idee espresse nella lettera, la data del 314 suscita delle difficoltà. Nel 314 *dioecesis* indicava una circoscrizione politica, risultante dalla divisione della prefettura, con a capo un *vicarius praefecti* e comprendente varie provincie.[46] J.Turmel[47] sostiene che i vescovi di Arles con l'espressione *maiores dioeceses* abbiano voluto mettere in evidenza che le diocesi di cui Roma faceva parte, cioè quelle della prefettura d'Italia, erano più grandi di quelle della prefettura delle Gallie. La spiegazione del Turmel viene pienamente confutata dal Batiffol,[48] il quale fa notare come, anche ammesso che le diocesi della prefettura d'Italia siano state più grandi di quelle della prefettura delle Gallie, questo non costituisce un argomento valido per la superiorità del vescovo di Roma sui padri del concilio che poi, non appartengono neppure tutti alle diocesi della prefettura delle Gallie; alcuni sono anche italiani ed africani. Inoltre, continua il Batiffol, come si può usare il verbo *tenere*, nel senso di governare, nei confronti del vescovo di Roma, se diocesi indica una circoscrizione politica? Respinta la tesi del Turmel, il Batiffol presenta una propria ipotesi: il termine *dioecesis* avrebbe, nella lettera A, il valore di circoscrizione metropolitana e Silvestro sarebbe colui che regge una circoscrizione metropolitana più grande. L'ipotesi del Batiffol, che tuttavia è più realistica di

[44] *Alcimi Edici Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, rec. R.Peiper, M.G.H.A.A. VI² (Berlini 1883) 69.

[45] J.D.Mansi, *op. cit.*, III, 696 E.

[46] Circa il significato politico del termine *dioecesis* e la divisione in diocesi dell'impero, puoi vedere Koenermann, Dioecesis, *Realencyclopädie* V (Stuttgart 1903) 727–730; A.Scheuermann, Diözese, *Reallexicon für Antike und Christentum* III (Stuttgart 1957) 1055–1056.

[47] *Histoire du dogme de la papauté* (Paris 1908) 198.

[48] *La paix constantinienne et le catholicisme* (Paris 1929) 283–284.

quella del Turmel perché, in ogni caso, ha il merito di riferire il discorso dei padri conciliari ad una circoscrizione ecclesiastica, non convince: in primo luogo va osservato che la circoscrizione ecclesiastica metropolitana, all'inizio del IV secolo si suole indicare piuttosto con il nome della corrispondente ripartizione civile, *provincia* o *eparchia*, non con *dioecesis*.[49] In secondo luogo, se è vero che il vescovo della sede metropolitana esercita un certo primato, è anche vero che questo primato è limitato ai vescovi compresi nel territorio della circoscrizione metropolitana; ora la maggior parte dei vescovi del concilio non dipendeva sicuramente dalla sede metropolitana di Roma. Secondo E. Griffe[50] l'espressione *maiores dioeceses* indica Roma, l'Italia e l'Occidente tutto intero perché, "se per mazzo della sua ordinazione episcopale egli (il vescovo di Roma) è uguale a tutti gli altri, in virtù del seggio egli ha una precedenza su tutti che non è solo onorifica". L'ipotesi del Griffe che è indubbiamente preferibile alle altre due, (oltre ad attribuire a *dioecesis* un significato ecclesiastico cerca di spiegare il plurale *maiores dioceses*[51]) implica (non capisco come il Griffe non lo abbia messo in evidenza), che la data di stesura della lettera venga spostata ad un periodo non anteriore al pontificato di Damaso; la formulazione ufficiale di un primato di Roma, al difuori dei confini del territorio metropolitano, su tutto il mondo cristiano, in virtù della sede apostolica, appartiene a Damaso.[52]

---

[49] Il Batiffol volendo provare la possibilità dell'uso del termine *dioeceisis* nel 314, per indicare la circoscrizione metropolitana cita Duchesne, *Liber pontificalis* I, 157, dove si legge: *hic* (il pontefice Dionisio 259–268) *presbiteris ecclesias dedit et cymiteri et paroecias dioecesis contituit*. Il Duchesne nella nota 3 della stessa pagina dice, ma solo a titolo di ipotesi, che *dioecesis* può intendersi nel senso di circoscrizione metropolitana. Anche ammesso che che nel passo citato *dioecesis* abbia il valore di circoscrizione metropolitana, va tenuto presente, cosa che sembra essere sfuggita al Batiffol, che il *Liber pontificalis*, nella sua prima parte, non è stato scritto prima del pontificato di Simmaco (498–514), precisamente al tempo dei Goti, cfr. L. Duchesne, *Liber pontificalis* I (Paris ²1955) XXXV–XXXVIII.

[50] *La Gaule chrétiennne à l'époque romaine* I (Paris ²1964) 200.

[51] In verità, come risulta a p. 286, il cod. P offre la lezione *maiores dioeceseos*, ma questa non dà un senso possibile e tutti gli editori si sono trovati d'accordo nell'emendare in *maiores dioeceses*.

[52] Vedi F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941) 205; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, I, 324; J. Ratzinger, Primat, *Lexicon für Theologie und Kirche* VIII (Freiburg ²1963); P. Th. Camelot, Die Lehre von der Kirche, Vaterzeit bis ausschliesslich Augustinus, *Handbuch der Dogmengeschichte* III (Freiburg 1970) 60. Affermazioni o accenni indiretti ad un primato romano in virtù della sede non sono mancati prima di Damaso, a partire dal molto discusso passo di Ireneo, *Adv. haer.* 3,3,1. Per l'interpetrazione del passo di Ireneo, tra i più autorevoli interventi, puoi consultare Ch. Mohrmann, A propos de Irenaeus, Adv. haereses 3,3,1, *Vigiliae*

A questo punto, pur non respingendo l'ipotesi del Griffe proporrei un'altra soluzione, forse più semplice: attribuirei a *dioecesis* il significato ancora oggi più usuale, cioè quello di circoscrizione territoriale sottoposta alla giurisdizione di un vescovo e quindi così renderei tutta la frase: "... che governi una diocesi più grande (delle nostre)"; naturalmente più grande non per estensione, ma per importanza, data l'autorità della sede romana. Per quanto riguarda il plurale, penso che possa essere considerato un plurale espressivo del tipo di quelli riscontrabili in Cicerone *Tusc.* 1,3 e *Verr.* 2,5,179.[53] Attribuire a *dioecesis* il valore di circoscrizione episcopale, significa ugualmente spostare la data di stesura della lettera alla fine del IV secolo, oppure ai primi del V. Il primo esempio in cui si trova usato il termine *dioecesis* con sicuro valore di circoscrizione episcopale[54] è costituito da una lettera di Innocenzo I (401–417), *Ep.* 40 (PL 20,606) al vescovo Florentino di Tibur: *Nam nomentanam sive feliciensem paroeciam ad sua diocesim pertinentem, invasisse te non sine dolore conquestus est.* Altri esempi si rinvengono nelle epistole di Agostino 83,9; 149,1 o in quelle di Sidonio 7,6; 9,16.

... profecto credimus quia in eos severior fuisset sententia prolata ...

Una certa perplessità, se si deve pensare che la lettera A è stata scritta alla data del concilio, suscita anche la frase sopra riportata. Non si capisce come sarebbe potuta essere più severa, con la presenza del pontefice, una condanna di idee e persone che il concilio romano presieduto dal papa Milziade (311–314), aveva deliberato appena l'anno precedente.

Illustrati alcuni fatti che, se anche non danno la certezza, possono far dubitare seriamente della autenticità della lettera A, abbiamo esaurito l'argomento che ci eravamo proposto all'inizio; a questo punto però,

---

Christianae 3 (1949) 57–71, riapparso in *Études sur le latin des Chrétiens* III (Roma 1965) 379–83. Per una bibliografia più recente puoi vedere P.Th.Camelot, Eirenaios, *Lexicon für Theologie und Kirche* III (Freiburg ²1959) 774.

[53] Cfr. Leumann, Hofmann, Szantyr, *Lateinische Grammatik* II (München 1965) 16; E.Löfstedt, *Syntactica* I (Lund ²1956) 39–40.

[54] Normalmente si prende come primo esempio dell'uso di *dioecesis* nel senso di circoscrizione dipendente dalla giurisdizione di un vescovo il can. 5 del concilio cartaginese II (390) ed i canoni 42, 44, 46 del concilio cartaginese III (397), così F. Claeys Bouvaert, Diocèse, *Dictionnaire de Droit Canonique* IV (Paris 1949) 1258; P.Fournaret, Diocèse, *Dictionnaire de Théologie Catholique* IV (Paris 1908) 1363; G.Jaquemet, Diocèse, *Catholicisme* III (Paris 1954) 853. In effetti nei canoni succitati il termine diocesi può avere un valore molteplice. Si veda ancora a proposito A. Scheuermann, Diözese, *op. cit.*, 1059–1062.

potrebbero sorgere spontanee alcune domande: se la lettera A non è autentica, è tuttavia in qualche rapporto con le altre due? In quale ambiente potrebbe essere stata scritta? Le altre due lettere risalgono ambedue alla segreteria, diciamo così, del concilio, oppure una soltanto? A queste domande non è possibile dare una risposta certa e neppure molto probabile, mi limito solo a formulare, brevemente, delle ipotesi. Circa la prima questione, comparando il testo delle tre lettere e tenendo presente il fatto che dalla lettera A viene ampiamente modificato il primo periodo della B, che ne vengono ripresi, con qualche variante, il terzo e metà del quarto, che ne sono riportati integralmente l'ultimo e metà del penultimo, sarei del parere che l'autore della lettera A ha tenuto presente al B. Per quanto riguarda l'ambiente di stesura della lettera A, penserei alla curia romana e ciò a causa del rispetto rigoroso della quantità delle sillabe nelle clausole[55] e del contenuto essenzialmente primatista. Ancora più difficile è dare una risposta al terzo quesito, cioè la priorità tra le lettere B e C; in ogni modo, se si vuole parlare di priorità, propenderei per la priorità della C, perché gli ultimi tre periodi della B mi sembrano un'aggiunta che dica ben poco di più di quanto è già detto nei primi due, comuni sia alla A che alla B.

6035 Iesi (Ancona), Via Schweitzer 2

[55] Circa il rispetto della quantità delle sillabe nei documenti e lettere della cancelleria romana, in particolare a partire dalla fine del IV secolo e soprattutto dagli inizi del V, vedi F.Di Capua, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana* I (Roma 1937) 37, 38, 255, 264. Ad onore del vero va detto che, anche altri ambienti ecclesiastici o segreterie erano in grado di scrivere lettere o altri documenti, ad es. i canoni conciliari, rispettando oltre che il ritmo accentuativo, anche la quantità delle sillabe. Vedi ad es. le lettere ed i rispettivi canoni dei concili di Valenza, Nîmes e Torino.

Vigiliae Christianae 27, 301–316; © *North-Holland Publishing Company* 1973

REVIEWS

Jean Hadot, *Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique)*. Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1970. 232 S. BF 580.

In diesem Buche weist der Verfasser nach, dass der in Sir. 15,14 mit dem griech. διαβούλιον übersetzte hebräische Terminus *yēṣer* eine andere Bedeutung hat als der rabbinische *yēṣer hara'*. An Hand der möglichen griechischen Äquivalente für *yēṣer* und im Anschluss an die Terminologie der hebräischen Bibel und der LXX wird gezeigt, dass Ben Sira mit dem hebräischen Ausdruck die Möglichkeit meint, sich für Gottes Willen zu entscheiden. Dieser Wille ist im Gesetz offenbart, das mit der Weisheit identifiziert wird. Die dem *yēṣer* entsprechenden Ausdrücke sind also moralisch neutral. Als Bezeichnung der Entscheidung des Gottlosen kann ein derartiger Ausdruck allerdings negativ qualifiziert werden, so ἐνθύμημα in Sir. 37,3. Auch das singularische λογισμός hat grundsätzlich keine pejorative Bedeutung, sondern bezeichnet die Prüfung der Menschen im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zu den Guten oder Bösen.

Dies Ergebnis setzt H. in den Rahmen eines von Ben Sira vertretenen „dualisme moral", in dem die Menschen in Demütige (=Gute) und Stolze (=Böse) eingeteilt werden. Von der Schöpfung her ist jedem Menschen die Weisheit eingepflanzt, er muss sich aber für Gottes Gesetz entscheiden. H. versucht nachzuweisen, dass schon bei Ben Sira der Fromme durch Festigkeit und Einfachheit gekennzeichnet ist, während das Wesen des Bösen in der „Doppelheit" besteht. Damit stände Ben Sira in der Nähe der Test. XII Patr. Jedoch muss man bezweifeln, ob die wenigen Belege für „coeur double" und „langue double" nicht gängige moralische Fehler ausdrücken, ohne dass dabei der prinzipielle Gedanke der Gespaltenheit des Sünders im Spiel ist. Überhaupt kann man sich fragen, ob H. in seinen interessanten und anregenden Analysen nicht zu stark systemati-

siert. Auch empfängt man einen starken Eindruck von der Schwierigkeit, die trotz aller Funde die Rekonstruktion des ursprünglichen hebräischen Textes von Ben Sira bereitet. Noch fragwürdiger scheint mir allerdings der Versuch von H., die herausgearbeitete Entscheidungspsychologie von Ben Sira in eine gedankliche Entwickelungslinie vom biblischen Denken bis zum rabbinischen *yēṣer hara'* einzuordnen. Das sog. biblische Denken ist zunächst alles andere als einheitlich, und ausserdem sollte man literarischen Gebrauch der Bibel von der Übernahme biblischer Gedanken unterscheiden. Viel intensiver hätte H. die leider nur gelegentlich herangezogene Berührung mit der hellenistischen Umwelt untersuchen sollen.

Leiden, Stationsplein 146 J. C. H. LEBRAM

W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*. Oxford, University Press, 1971. XXIV, 107 pp. £2.10.

Qu'on ne se méprenne pas sur la portée et l'intérêt de ce petit livre: la question très précise qu'examine le Père W. E. G. Floyd lui a permis d'envisager et même souvent de définir plusieurs des principales thèses de la théologie clémentine: Création, Incarnation, Rédemption, fins dernières, grâce et liberté... D'autre part, choisir ce sujet, c'était aborder un auteur très marqué par son époque sous un aspect existentiel, très propre à manifester à la fois la source de ses idées, son attitude d'esprit, sa méthode de réflexion. Et, pour un écrivain aussi complexe, cette façon d'étudier son œuvre est absolument nécessaire; ajoutons qu'elle offre encore d'autres sujets intéressants.

L'ouvrage est, d'un bout à l'autre, bien composé et l'exposé partout clair et ferme, nuancé, largement informé. W. Floyd a très bien tiré parti de toute l'œuvre de Clément, notamment du *Protreptique* et du *Pédagogue*, qu'on est parfois tenté de négliger pour les *Stromates*, et il ne se fait pas d'illusions sur la difficulté de saisir et de cerner la pensée à travers ses expressions brillantes, mais plus d'une fois fuyantes ou ambiguës. Il ne craint pas de reconnaître les incertitudes ou les insuffisances qui demeurent sur plusieurs points (Trinité, origine de l'âme, faute originelle, enfer...) et même parfois les opinions théologiques – du reste, plutôt suggérées qu'affirmées – qui paraissent à la limite de l'orthodoxie.

L'introduction situe le sujet brièvement et avec justesse dans l'histoire de la philosophie grecque et par rapport au gnosticisme. Il est en effet

évident que la réflexion de Clément sur le problème du mal est largement dépendante de sa polémique antignostique. Ce qui ne veut pas dire, comme le P. Floyd le souligne avec raison dans sa conclusion, que cette réflexion est limitée à cette polémique: Clément était assez profondément chrétien, assez philosophe et assez humain pour voir le problème, pour en sentir même l'acuité tragique, et pour vouloir expliciter ses idées sur un point aussi important de la théologie chrétienne. Mais il n'y a pas de doute que la discussion des thèses gnostiques (dualisme et déterminisme) commande l'expression de ses propres thèses et, par exemple, lui fait souligner vigoureusement et fréquemment la bonté foncière de la création et la liberté humaine: il veut, si l'on peut dire, justifier Dieu de l'existence du mal, mettre en valeur la bonté essentielle du dessein et du plan du Créateur, qui va jusqu'à l'Incarnation et la Croix. A l'attitude négative des gnostiques pour qui la seule issue est d'échapper au monde matériel par la gnose, il oppose une solution positive, qui ne craint pas d'affirmer l'utilité possible du mal quel qu'il soit: l'essentiel pour l'homme est de comprendre et de suivre la «pédagogie» divine qui permet à celui qui est «à l'image» de Dieu de réaliser aussi la «ressemblance» divine... Le monde, tel qu'il est, semble à Clément le meilleur de tous les mondes possibles, au moins en ce sens qu'il est le meilleur pour faciliter, après le péché, le retour de l'homme à Dieu. Il est clair qu'il ne s'agit pas là d'une solution «rationnelle»: Clément a trop le sens du mystère et de la transcendance de Dieu pour vouloir en présenter une, mais il n'hésite pas, pour exposer ce que sa foi chrétienne lui inspire sur ce sujet, à emprunter le langage des platoniciens et stoïciens. Pour faire bref, disons que la «conclusion» de W. Floyd est à lire tout entière: c'est un excellent résumé de ce que son livre contient d'essentiel.

Entre l'Introduction et cette conclusion, l'auteur étudie successivement, en cinq chapitres: la polémique gnostique: dualisme (ch. I) et déterminisme (ch. II); l'origine du mal (ch. III), l'angélologie et la démonologie (ch. IV), la victoire sur le mal (ch. V). Jamais il ne perd de vue l'œuvre de Clément et ce n'est que par rapport à celle-ci qu'il expose les idées gnostiques. Le développement, toujours clair et ordonné, donne l'occasion plus d'une fois de préciser – autant qu'il est possible – tel ou tel aspect de la théologie clémentine, de montrer combien celle-ci est toute nourrie de l'Écriture et s'en tient très proche, combien aussi l'apologiste a le souci de comprendre ses adversaires et d'aller à eux aussi loin que le lui permettent des convictions très nettes et très fermes.

Dans sa présentation modeste, ce petit volume restera l'une des meil-

leures études de la pensée théologique de Clément, une pensée qu'il est souvent difficile de bien saisir et d'exposer avec exactitude, mais dont il ne faut pas oublier la date très ancienne dans l'histoire du christianisme.

Lyon, 29 rue du Plat C. MONDÉSERT

R. Farina, *Bibliografia Origeniana 1960–1970* (Biblioteca del "Salesianum" 77). Roma, Società Editrice Internazionale, 1970. 86 pp. L. 1.000.

L'auteur présente une continuation de la bibliographie systématique du père Henri Crouzel dans son livre *Origène et la «connaissance mystique»* (Paris–Bruges 1961).

Il donne 700 titres, d'abord rangés selon un ordre systématique et alors selon l'ordre alphabétique. Comme il résulte déjà du nombre des titres, cette bibliographie ne contient pas seulement les livres et articles consacrés spécialement à Origène mais aussi ceux qui ne renferment qu'un nombre restreint de pages sur cet auteur. C'est un livre extrèmement utile à tous ceux qui s'intéressent à ce grand Père grec.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Edwin M. Yamauchi, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins* (Harvard Theological Studies, XXIV). Cambridge, Harvard University Press — London, Oxford University Press, 1970. VIII, 102 pp. $ 3.50.

This book is concerned with the much-discussed but still unsolved problem of the origins of the Mandaean sect in Southern Mesopotamia. The three leading scholars in this field, Lady E. Drower, K. Rudolph and R. Macuch, have argued in favour of the "western" origin of Mandaeanism, assuming that this religion ultimately derives from some type of Judaism. Dr. Yamauchi, known from earlier studies on Aramaic and Mandaic bowls and a publication of Mandaic incantation texts (New Haven 1967), now enters the discussion starting from a comparison of western Gnosticism and Mesopotamian Mandaeanism. He points out that clear parallels can only be discerned with respect to cosmology and anthropogony, and notes the difference between the elaborate cultic ritual of the Mandaeans and the "usually sparce cult of the Gnostics" (Marcos-

ians, the *Gospel of Philip*). There is a sharp contrast, however, between the Mandaean and the general Gnostic attitudes toward marriage and sexuality. For the Mandaeans, marriage and procreation are not only permitted, but even strictly prescribed, whereas sexual sins are violently condemned. The author rightly observes that the antinomian Gnostics, with their sexual licentiousness, and also the more moderate marriage-affirming Valentinians never esteemed marriage as a means for procreation. The only Gnostic in whose system marriage and the commandment: "increase and multiply", had a positive value, Justin the Gnostic, is generally held to be indebted to Judaism for this; and so are, according to several modern scholars, the Mandaeans with respect to their views on marriage and sexuality.

This leads the author to a short discussion of the supposed Jewish origin of Mandaeanism. He shows himself not convinced by the arguments afforded in favour of this thesis. He prefers to speak of the contiguity (and not of the consanguinity) of the Jewish and the Mandaean religions. According to him, this is the only explanation for the Mandaeans' rejection of circumcision and the Sabbath, their antagonism to the Jews, and their defective knowledge of the Old Testament. Here, the author seems to forget that also the early Gentile Christians rejected circumcision and the Sabbath, and were usually violently opposed to Judaism too, though nobody has ever doubted that Christianity originated in a Jewish milieu. The Mani Codex of Cologne shows that even Manichaeism can be explained as a reaction of Mani against the faith of his youth, passed in a Jewish-Christian, Elkesaite community. Dr. Yamauchi is of the opinion that the core of the Mandaean religion, which according to Lady Drower is the ancient worship of the principles of life and fertility, is of eastern, Mesopotamian origin. We should speak of a western, proto-Mandaean component and an eastern, proto-Mandaean component. "The fundamental cleft between the Gnostic theology (cosmogony) of the Mandaeans and their non-Gnostic ethics can best be explained as the result of an assimilation of Gnostic ideas from the west into an eastern mythology, accompanied by a re-interpretation of the indigenous Mesopotamian cult – all of which did not transform the eastern ethics and mores, e.g. attitudes to sex and procreation" (p. 86).

The author is certainly right in emphasizing that in the case of a syncretistic religion the concept of a single origin is an oversimplification. He may also be right in suggesting that the preponderance of the western evidence available may have caused an overrating of the western elements

in Mandaeanism. But his solution of the Mandaic problem as a fusion of western Gnostic ideas and eastern mythological, cultic, and ethical conceptions, which should have taken place on Mesopotamian soil, does not take into account that not only the moral but also the mythological and cultic views of the Mandaeans have parallels in the west. This observation forced Widengren, with whom Yamauchi in many respects agrees, to the suggestion that the elements he considers to be purely Mesopotamian were adopted by the Gnostics and also the (proto-)Mandaeans in the west. Yamauchi calls this a "strange suggestion" (p. 93), but he would have had a better apprehension of Widengren's difficulty if he had known the latter's article on "Baptism and Enthronement in some Jewish-Christian Documents" in *The Saviour God* (E. O. James Volume, ed. by S. G. F. Brandon [Manchester 1963] 205–217). So Justin the Gnostic, again, says that the "pneumatic and living men" are washed in the living water which is above the firmament of the Good One, i.e. the Highest God: they drink from the living water which is for them an ablution (Hippolytus, *Ref.* 5,27,1–3); there is also the exhortation to open the gates of heaven. All this is also found in the Mandaean cultic ritual. There are similar and other parallels in other Gnostic systems, which also show distinct Jewish or Jewish-Christian influences. In view of these striking parallels it is inconceivable that Mandaeanism originated in Mesopotamia as the result of the incorporation of Gnostic ideas from the west into an indigenous Mesopotamian cult. Of course, there is in the Mandaean religion a strong Mesopotamian element. But the original fusion can only have taken place within or in the direct environment of some gnosticizing type of Judaism. Yamauchi's study is an interesting and often stimulating contribution to the Mandaic problem; but it does not provide us with the completely satisfying solution scholars have sought for such a long time, and perhaps will never find.

Breukelen, Heycoplaan 44 R. VAN DEN BROEK

The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism. Translation and Commentary by Robert W. Thomson (Harvard Armenian Texts and Studies, 3). Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970. 207 pp. $8.—.

La suggestion de cette traduction vient de Mr Gérard Garitte, pro-

fesseur de langues orientales à l'Université de Louvain; il avait signalé à Mr R.W. Thomson, en 1965, l'intérêt qu'il y aurait à faire connaître au grand public, par une traduction en langue vivante et européenne, un document ancien, témoin des idées et méthodes de la catéchèse dans la première Eglise arménienne. Le traité avait été inclus dans les éditions arméniennes d'Agathange, *Histoire des Arméniens*, – la dernière est parue à Tiflis, en 1909 –, mais les traductions antérieures, et italienne (N. Tommaseo, Venise, 1843), et française (V. Langlois, Paris, 1867), avaient laissé de côté cet écrit important. Sans doute était-ce parce que le livre d'Agathange, consacré à l'histoire de la conversion des Arméniens par S. Grégoire l'Illuminateur, gardait son unité et sa cohérence en se limitant aux faits. Pourtant, ceux-ci s'expliquent mieux par la pièce que vient de traduire R.W. Thomson; la conversion des Arméniens avait demandé des exhortations de Grégoire; relatées dans le livre d'Agathange, elles sont en étroite connexion avec le *Catéchisme*. Il est possible que celui-ci n'ait pas fait partie des premiers matériaux de l'*Histoire* d'Agathange, mais il a appartenu certainement à sa rédaction finale; le travail de R.W. Thomson comble donc une lacune regrettable.

Le *Catéchisme* est une instruction préparatoire au baptême. Fidèle à la structure traditionnelle des premiers catéchismes, il comporte trois parties: une instruction dogmatique, basée sur un *Credo* qu'il n'est pas possible de reconstituer, un exposé des types et prophéties de l'Ancien Testament, une exhortation morale au repentir. Le *Catéchisme* est surtout une histoire du salut, et l'un de ses thèmes majeurs est le lien des deux Alliances et la continuité de l'économie nouvelle vis-à-vis de l'ancienne. Par l'intermédiaire de Jean, Jésus reçoit la tradition de l'Ancien Testament: son sacerdoce, la royauté, la prophétie (n. 430, 433, 468). Le *Catéchisme* paraît ici dépendant d'Ephrem (*Commentaire sur le Diatessaron*, III,9 et IV,3). Jésus, d'autre part, transmet les mêmes pouvoirs aux apôtres, et ceux-ci aux enfants de l'Eglise.

Le bois de la Croix est opposé au bois du Paradis et, alors que la tour de Babel a été principe de dispersion, la Croix du Christ est principe de réunion; la mission de l'Eglise est de continuer à restaurer cette union. L'économie nouvelle ne se contente donc pas de prolonger l'économie ancienne; elle la corrige, l'achève, la parfait.

La théologie de la rédemption présentée par l'ouvrage reproduit fidèlement la première pensée arménienne, et de manière plus complète que les autres écrits de cette époque, car ils sont plus des exhortations à la vie chrétienne que des exposés de la foi. La référence à la Trinité ouvre et

conclut l'ouvrage, et le thème de la consubstantialité des trois personnes divines y intervient souvent; la manière de présenter les relations intra-trinitaires manque cependant de netteté.

L'ouvrage date probablement des environs de 440. Il est hautement original, et néanmoins rédigé grâce à un matériel traditionnel, commun à beaucoup d'auteurs; l'influence des *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, tout particulièrement, y est discernable, et il est aussi quelque peu redevable à Ephrem et Jean-Chrysostome. Le véritable auteur du *Catéchisme* est inconnu; c'est par une «pieuse fraude» qu'il est attribué à Grégoire l'Illuminateur, en vue de donner plus d'autorité à cette esquisse de la tradition théologique arménienne.

L'intérêt du travail de R.W. Thomson n'est pas seulement dans la clarté et l'exactitude de la traduction. Il réside, presque autant, dans l'analyse de l'écrit, en vue de bien le situer dans le milieu et les orientations théologiques de son temps. Cette préoccupation méthodologique constante fait du livre de R.W. Thomson un excellent instrument de travail.

Abbaye de Clervaux LOUIS LELOIR

Carl Andresen, *Einführung in die christliche Archäologie* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band I, Lieferung B (1. Teil). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 175 S. 1 Faltkarte. DM 26.—/32.50.

Ein neues Handbuch zur christlichen Archäologie, wenn auch nicht das erste, das in den letzten Jahren erschienen ist: F. van der Meer hat schon 1949 sein Buch *Christus' oudste Gewaad* publiziert, das leider nie übersetzt worden ist, und hat 1959 eine kleine Einführung geschrieben (*Oudchristelijke Kunst*), welche auch ausserhalb seiner Heimat bekannt geworden ist. Testini hat ebenfalls 1959 ein Handbuch veröffentlicht (*Archeologia Cristiana*), dem in den letzten Jahren mehrere für unsere Periode wichtige Bände in kunsthistorischen Handbüchern gefolgt sind, und denen kann man seit 1970 Du Bourguets *Art Paléochrétien* hinzufügen. Etwas später hat Andresen seine Einführung publiziert, und man kann gleich feststellen, in welcher Hinsicht sein Buch sich von den anderen oben genannten unterscheidet: es enthält eine sehr ausführliche Bibliographie, der der Verf. den grössten Teil seines Werkes gewidmet hat.

Andresen hat sein Buch für Theologen geschrieben, die natürlich vor allem an der Problematik der Ikonographie interessiert sind. Was An-

dresen ihnen an Bibliographischem zu bieten hat, ist nicht wenig. Für die Christen der Spätantike wichtigen Momente aus dem Neuen wie aus dem Alten Testament, sowie Themen aus der frühchristlichen Kunst, die man nicht zu den (kanonischen) Schriften zurückführen kann, wird man auf den Seiten 52–60 erwähnt finden. Die prominente Stelle, die der Bibliographie eingeräumt worden ist, führt aber auch zu der Konsequenz, dass eine neue Auflage viel Arbeit kosten wird.

Jedem bibliographischen Paragraphen schickt der Verf. eine Einführung zum Thema voraus: zum Thema Malerei (SS. 11–15), zum Thema Plastik (SS. 18–21), zum Thema Ikonenmalerei (SS. 22–23), zum Thema Architektur (SS. 23–26), usw. Oft spürt man, wie schwer es dem Verf. fällt, hier bei aller Knappheit das Wesentliche hervorzuheben. Leider ist seine Wortwahl ziemlich abstrakt und gerät er ausserdem ab und zu in Versuchung sich in die Diskussion einzumischen (so auf SS. 136–137 zum Thema „Maria Königin"), wo u.E. der Gegenstand dazu wenig Anlass bietet. Es wäre u.E. besser gewesen, wenn dieser Raum benützt worden wäre um *pro* und *contra* zur Klausers These über die Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst ausführlicher zu behandeln (s. nur S. 63).

Dann und wann wäre ein Fragezeichen gerechtfertigt. Zum Beispiel: Man könnte sich fragen, warum S. 53 (oben) das „Rijksbureau voor kunsthistorische documentatie, Den Haag" erwähnt wird. Wir vermuten, dass dies der jährlich von diesem Büro publizierten Reproduktionen niederländischer Kunstwerke wegen geschehen ist, die man in ein dezimales ikonographisches System einordnen kann. Diese Kunstwerke gehören aber nicht zur frühchristlichen Periode. Wäre aber die niederländische Kopie vom „Index of Christian Art" von Princeton gemeint, dann müsste man die Anschrift des kunsthistorischen Instituts der Universität Utrecht (Utrecht, Drift 25) erwähnen.

Man wird dem Verf. nicht immer und in jeder Einzelheit zustimmen, aber man wird zugleich zugeben müssen, dass seine Einführung ein gutes Hilfsmittel ist um sich rasch zu orientieren, wenn man auch für eine ausführlichere Erläuterung bestimmter Probleme neben dieser Einführung ein Handbuch anderen Stils heranziehen wird.

Den Haag, Stadhouderslaan 15 P. VAN MOORSEL

Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Erster Band: *Rom und Ostia.* Herausgegeben von F. W. Deichmann, bearbeitet von G. Bovini und

H. Brandenburg. Wiesbaden, Steiner, 1967. Textband XVI, 442 pagg.; Tafelband 166 tavv. DM 200.—/$ 50.—.

Dal 1929 al 1936 Joseph Wilpert pubblicò in tre volumi la sua opera monumentale *I sarcofagi cristiani antichi.* Le notevoli qualità di questo Corpus non sono certamente state estranee alla successiva fioritura di studi su quell'argomento, fioritura di tale portata da rendere necessaria, un quarto di secolo più tardi, una nuova raccolta e presentazione del materiale. Nuovi punti di vista archeologici e storico-religiosi, nuovi trovamenti, nuovi criteri di redazione e di presentazione, stanno alla base dell'opera qui recensita.[1]

Il primo e per ora unico volume contiene i S. che trovansi in Roma e Ostia; il secondo volume conterrà quelli conservati in altri luoghi e, inoltre, gli Indici. La pubblicazione è un'iniziativa del *Deutsches Archaeologisches Institut* ed è risultato di un lavoro collettivo iniziato nel 1955. F. W. Deichmann, coadiuvato da Th. Klauser, J. Kollwitz e F. Matz, è responsabile dei principi secondo i quali il lavoro si svolge. G. Bovini, dal 1955 al 1959, selezionò il materiale e ne costruì lo schedario fondamentale: descrizione, bibliografia, proposte di datazione. Ragna Enking completò e redasse la bibliografia. H. Brandenburg rielaborò il materiale raccolto dal Bovini, continuò le ricerche e fu redattore del testo. O. Feld curò la stampa. Un gran numero di fotografie fu fatto apposta per questo Repertorium: Julie Boehringer ha svolto la maggior parte del lavoro fotografico, spesso assai difficoltoso. Non poche altre persone furono prodighe di aiuti, tra esse il P. A. Ferrua S. I. ha controllato una parte delle iscrizioni.

La forma di redazione scelta per questa opera non è quella di *Corpus*, caratterizzata da una trattazione tematica e esauriente della materia, ma quella più pratica e modesta di *Repertorium*. Evidentemente, le esperienze fatte con l'edizione del Corpus *Die Antiken Sarkophagreliefs* (*ASR*), attualmento sotto la redazione di F. Matz, sono state determinanti nella scelta di questa forma che era l'unica che consentisse di mantenere tempo e lavoro entro limiti accettabili.

Sarcofagi e frammenti di S. sono ordinati in gruppi secondo la loro attuale (1963) dimora. La collezione conservata originariamente in Laterano trovasi ora in Vaticano nel nuovo Museo Pio Cristiano. In ogni gruppo i S. vengono ordinati secondo la tettonica: a fregio, a doppio

[1] Rispetto alla data di pubblicazione del *Repertorium* questa recensione è tarda, ma una serie di contrattempi ha impedito una maggiore tempestività da parte della redazione di *Vigiliae Christianae*.

fregio, a colonne, ad alberi, a porte di città; a forma di vasca; a transenne, a strigili. Seguono i fr. che non possono rientrare in questo criterio e i coperchi isolati con o senza iscrizione. Nell'ambito delle suddivisioni elencate l'ordine è cronologico.

S. e fr. sono numerati progressivamente, il I° volume contiene 1042 numeri. Per ogni numero si usa il seguente schema: concisa caratterizzazione del S. come titolo; luogo di trovamento o di provenienza; materiale; misure (i termini *L(änge)* e *Br(eite)* vengono usati indifferentemente!); elenco delle negative fotografiche (il segno * indica presumibilmente quelle stampate nel volume delle illustrazioni); iscrizione; descrizione iconografica; osservazioni stilistiche e tecniche; datazione; bibliografia.

Le illustrazioni sono raccolte in un volume separato. La chiarezza di esse non è di livello costante, questo per via delle misure dei formati usati e per il tipo della stampa. Ma lo studioso insoddisfatto potrà sempre ricorrere all'utilissimo elenco dei negativi messogli a disposizione nel testo. Non sono riprodotti quei fr. considerati interessanti solo per delle ricerche molto particolari. Il numero di essi, circa 135, indica una selezione severa e ci si domanda se, per rinunciare alla riproduzione, non sarebbe stato meglio limitarsi a dei casi veramente estremi. Infatti, per quasi tutti i fr. non riprodotti risulta possibile proporre una datazione; parecchi di questi sono stati oggetto di ricerca da parte di studiosi quali F. Gerke e Th. Klauser e infine 21 erano ancora inediti. Inoltre mi pare superfluo ricordare di quale aiuto sia una completa documentazione fotografica, specie fino a quando si deve fare a meno degli Indici. Anche i fianchi dei S. sono riprodotti solo in parte. Questo è comprensibile quando si ha una decorazione a transenna, ma per quale ragione l'837 venga riprodotto e il 69 no (cestino con frutta); il 775 si e 1'821 e 912 no (armi); il 929 si e il 985 no (grifone), non è chiaro.

Un aspetto importante della pubblicazione formano le 145 iscrizioni presenti sui sarcofagi. Esse sono citate e riprodotte anche quando non sono di specifico contenuto cristiano. Le abbreviazioni vengono risolte ma non ci si addentra nelle caratteristiche epigrafiche. Di 7 iscrizioni, pubblicate da Diehl e da Silvagni, si dà una lezione corretta (N. 72, 123, 125, 127, 739, 771, 834), 44 iscrizioni vengono pubblicate per la prima volta.[2]

Il cardine del *Repertorium* sta nella parte descrittiva. A seconda dello stato di conservazione e dell'importanza iconografica e stilistica dei pezzi,

[2] Greche: 414, 471, 563, 568, 587, 611, 830a, 1032.
Latine: 2, 78, 135, 137, 139, 298, 300/308, 310, 312, 315, 475, 478, 515, 589, 593, 648, 715, 784, 813, 830b, 832, 835, 882, 885, 929, 937, 1025.

le descrizioni sono più o meno particolareggiate ma sempre chiare, concise, accurate e complete. Scene e personaggi vengono identificati appena l'identificazione è sostenibile e prudente. Proposte di altri studiosi vengono citate fra parentesi. Particolari di rifacimenti e restauri sono, a mano a mano che si presentano, presi in esame nella descrizione. Osservazioni più generali riguardanti le attuali condizioni del S. e gli eventuali restauri subiti, precedono talvolta la descrizione iconografica, ma si possono anche trovare inserite alla fine di essa tra le osservazioni tecniche e stilistiche: un sistema non molto pratico. In certi caso l'ultimo paragrafo viene ampliato con suggerimenti di parentele tecniche o stilistiche.

La descrizione viene, se è appena possibile, seguita da una datazione espressa in quarti o terzi di secolo. Secondo quanto spiega il Deichmann (p. XIV) queste datazioni sono destinate a orientare i non-specialisti nel dedalo delle ipotesi spesso contrastanti; in molti casi però gli autori sono i primi a fare una proposta. Le datazioni suggerite da altri studiosi si trovano nella bibliografia che chiude la serie dei dati. Questa bibliografia, un esempio impressionante di completezza, cita tutta la letteratura e le illustrazioni esistenti a cominciare da Bosio (1632) fino al 1963.

Osservazioni:

N. 9: la figura centrale con le braccia sollevate è definita «*jugendl. weibl. Gestalt*» e non «*Orans*» come invece regolarmente negli altri casi.

N. 69: S. e coperchio (Ficker, *Lateran* 224–225) raffigurati insieme dal Marucchi, vengono invece separati e il coperchio escluso dal *R.* come «*wohl nicht zugehörig*». Mi pare che il coperchio avrebbe meglio potuto esser compreso e definito dubbio, anche perchè esso ha un abuona possibilità di appartenere proprio a quel S.: S. a strigili infatti con scena centrale e pilastri o colonne agli angoli sono spesso completati da un coperchio dove la *tabula inscriptionis* è affiancata da delfini, cfr. N. 87, 223, 238, 564, 688 e 739, quest'ultimo addirittura un 'finto sarcofago'.

N. 223: non è datato. Appartiene al tipo descritto qui sopra. Un confronto con simili coperchi porterebbe l'insieme alla 2ª mteà del 4° secolo.

N. 662 e 663: trovati l'uno vicino all'altro risultano dalle iscrizioni dedicati a due fratelli. Il 662 ha una rappresentazione e un'iscrizione cristiane, quelle del 663 sono invece entrambe non cristiane e il sarcofago viene evidentemente incluso nel *R.* dato il suo contesto archeologico. La terza riga dell'iscrizione difficilmente leggibile dalla fotografia non viene però trascritta: questa termina con la parola DEPOSITVS e pertanto il S. 663 dovrebbe esser ritenuto cristiano non soltanto per il contesto ar-

cheologico ma anche per l'iscrizione.

N. 747: dello studio del Prandi si cita un estratto pubblicato separatamente. Vedi anche: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia (Pubblicazioni dell'Università di Bari)* 7 (1961) 151 fig. 9.

N. 877: erroneamente intitolato «*Durchzugs-S*» e correttamente descritto.

N. 953: nel volume delle illustrazioni erroneamente contrassegnato dal N. 954a/b.

La scelta della forma di repertorio è attraente e non solo per il tempo relativamente breve nel quale il lavoro poteva esser svolto. Gli sviluppi nello studio dei S. cristiani antichi, che hanno portato a non poter più considerare i *Sarcofagi* del Wilpert come il principale strumento di ricerca, non si sono arrestati. Per esempio, il problema fondamentale dei criteri per cui un certo prodotto debba considerarsi cristiano, ha ricevuto impulsi nuovi dagli *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst* che Th. Klauser pubblicò annualmente dal 1958 al 1967 nel *JbAC*. In queste circostanze un Corpus ordinato secondo la tematica non sarebbe stato desiderabile. Ciò non toglie però che il lettore non decisamente specialista abbia necessità di un'informazione più approfondita sulla interpretazione dei temi, su legami e rapporti di tematica, stile, laboratori e sui motivi di datazione. Questa necessità non viene soddisfatta. Gli Indici che saranno pubblicati alla fine del II° volume verranno in parte incontro a queste esigenze, portando «*die weitere Ordnung und eigentliche Aufschlüsselung des Materials*» (Introd. XIV). Ma si potrebbe forse considerare l'eventualità di arrichire il *R.* con un Supplemento che possa ovviare alla segnalata insoddisfazione, eliminando con ciò ogni malinconica aspirazione a un Corpus.

Nel *R.* sono compresi tutti i S. per cui è dimostrabile un'originale sepoltura cristiana. Prove di ciò sono considerate la rappresentazione di contenuto cristiano (anche quando l'iscrizione non è specificamente tale), l'iscrizione cristiana e un simbolo cristiano (anche se accompagnati da rappresentazioni pagane o neutre).

Il criterio di originale sepoltura cristiana è di natura archeologica. Siamo ormai lontani dalla *theologia monumentalis* che ha influenzato per un lungo periodo l'archeologia cristiana. D'altra parte però il fatto che un numero di S. considerati cristiani potrebbe trovar posto anche nell' *ASR* (es. N. 557), denota un conflitto di principio tra il criterio stretta-

mente iconografico adoperato per l'*ASR* e quello adoperato per il *R.*

Per quanto riguarda le prove di originale sepoltura cristiana (rappresentazione, iscrizione, simbolo), mi pare lecito domandarsi se ad esse non poteva esserne aggiunta un'altra. Il criterio adottato riguarda l'uso originale dei S. da parte di cristiani, ma non sempre quest'uso ha lasciato una traccia riconoscibile nella rappresentazione o nella iscrizione. Ciò però non toglie che S. di tal genere nel problema di differenziazione e integrazione non siano ugualmente significativi. Grazie ai mezzi fornitici dalla topografia e architettura cimiteriali il carattere cristiano di un determinato ambiente spesso può essere stabilito. Pertanto un S. trovato *in situ* in un tale ambiente e non databile in un periodo anteriore alla costruzione dell'ambiente stesso, dovrebbe esser considerato cristiano nel senso in cui lo intende il *R.* Il contesto archeologico acquista una particolare importanza nel caso di S. come il N. 396, classificato dal Klauser nel gruppo neutro (*v. infra*).

Una numerosa serie di S. con rappresentazioni che il Wilpert interpretava allora come cristiane (scene bucoliche e mitologiche; rappresentazioni di cena, caccia, viaggio, lettura, insegnamento, musica; porta dell'Ades) non è compreso nel *R.* Il loro carattere pagano o neutro viene considerato definitivamente stabilito ed essi saranno compresi nell'*ASR.*

Un problema a parte costituivano i S. con *Orans* e con Pastore portante sulle spalle un agnello o un montone. I citati studi del Klauser attribuiscono un gran numero di queste rappresentazioni ad ambiente pagano o neutro come simboli di εὐσέβεια e φιλανθρωπία. Il *R.* invece esclude i S. con crioforo solo nei casi di 'S. con 4 Stagioni'. Per il resto tutti i S. con rappresentazione di *Orans* e crioforo vi sono compresi, «*gleich ob ihr christlicher Charakter erwiesen ist oder nicht*» (Introd. XIII). Questa posizione intermedia si adotta pure nelle descrizioni sostituendo da un lato il termine interpretativo di *Pastor Bonus* con quello più generico di *Schafträger*, crioforo, ma astenendosi d'altra parte da un giudizio sul suo carattere o uso cristiano o non-cristiano. Questa linea è perfettamente accettabile. Ma lo *status qua stionis* esigeva che i risultati dell'analisi del Klauser venissero accuratamente inclusi nella bibliografia il che non sempre è avvenuto: per esempio, nella bibliografia del N. 2 si cita il giudizio di K.; del N. 29 la bibliografia è priva di questo giudizio: *nichtchristlich* cfr. *JbAC* 1 (1958) 39–41; nella bibliografia del N. 1038 manca ogni riferimento: Klauser, *JbAC* 1 (1958) 50, Schafträger II 88 (*nichtchristlich*).

Sul significato di questa pubblicazione posso esser breve dopo quanto precede. Specie quando il *R.* sara arricchito dal II° volume e dagli Indici, si disporrà di uno strumento di ricerca moderno ed efficiente. Esso è un modello di organizzazione, di lavoro di gruppo e di rigore critico e sarà per il progresso della ricerca della stessa o anche maggiore importanza di quanto fu una volta *I sarcofagi cristiani antichi* del Wilpert.

Groningen, Schaepmanlaan 62 H. GEERTMAN

Varia Codicologica; *Texts and Manuscripts*. Essays presented to G.I. Lieftinck, 1; 2 (Litterae Textuales). Amsterdam, A.L. van Gendt & Co., 1972. Pp. 112; 108. *f* 150,—/£ 18.—/$ 46.50 per volume – *f* 450,—/£ 52.50/ $ 140.— complete set of four volumes (for subscribers *f* 100.—/£ 12.—/ $ 31.— – *f* 300.—/£ 35.—/$93.—).

The present volumes, which inaugurate the series *Litterae Textuales* edited by J.P. Gumbert and M.J.M. de Haan, are the first of a set of four offered to G.I. Lieftinck on the occasion of his retirement as a professor of palaeography and codicology in the University of Leiden. They contain nineteen papers provided with clear illustrations between the text and with numerous plates of good quality. The great variety of subjects which are dealt with makes it impossible to discuss the contributions one by one. But even the mere enumeration of the titles to which we must confine ourselves will show the interest of these volumes.

T.A.M. Bishop, *The Script of Corbie: a Criterion* (9–16); A. Bruckner, *Das Evangelienbuch von St.-Ursanne* (17–24); Maurice Coens S.J., *La provenance du ms. Bruxelles 7666–71 contenant la «Causula de unctione Pippini regis»* (25–34); A.I. Doyle, *Further Observations on Durham Cathedral Ms. A.IV.34* (35–47); N.R. Ker, *Eton College Ms. 44 and its Exemplar* (48–60); P.F.J. Obbema, *The IJsselstein Manuscripts in the Orange-Nassau Library* (61–74); A. Gruijs, *Fragment d'un catalogue ancien de Groenendael ayant servi à la composition du répertoire collectif de Rougecloître* (75–86); H. Butzmann, *Gedanken und Erfahrungen bei der Katalogisierung von Handschriftenfragmenten* (87–98); J.L. van der Gouw, *Le vidimus aux Pays-Bas septentrionaux* (99–109); Index of manuscripts (110–111).

L. Bieler, *A Gallican Psalter in Irish Script* (7–15); R.B.C. Huygens, *Les lettres de Bérenger de Tours et d'Ascelin de Chartres* (16–22); A. Derolez, *The Genesis of Hildegard of Bingen's 'Liber divinorum operum'* (23–33); A. Canellas, *Un Processional de Saragosse* (34–46); G.H.M. Posthumus Meyjes, *Nicolas de Dinkelsbühl à propos des auréoles des docteurs* (47–55); F. Unterkircher, *Maximilian I., »Dux Brabantinorum«, im Historiologium Brabantinorum des Johannes Gielemans* (56–60); P. King, *Flos Veneris* (61–72); R. Feenstra, *Deux manuscrits du Corpus iuris civilis au Château d'Anholt et un problème de datation* (73–87); J.R. Smeets, *Les corrections apportées à la Bible de*

Malkaraume (88–95); K.V.Sinclair, *On a French Manuscript Collection of Prayers in the John Rylands Library* (96–105); Index of Manuscripts (107).

The forthcoming third and fourth volumes will be entitled *Neerlandica Manuscripta* and *Miniatures, Scripts, Collections*; the third will contain articles on Dutch Mediaeval literature and its manuscripts, the fourth will have a miscellaneous character.

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P. G. VAN DER NAT

Vetera Christianorum, 8 fasc. 1. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1971. 176 pp.; 4 pl.

A. Quacquarelli, *Note sull'iperbole nella sacra Scrittura e nei Padri* (5–26); G. Otranto, *Nonne et laici sacerdotes sumus? (Exh.cast.7,3)* (27–47); A. Grillone, *Il labaro ed il sogno miracoloso nella Vita Constantini (Patrol.gr.XX)* (49–54); M. Mees, *Die Bedeutung der Sentenzen und ihrer Auxesis für die Formung der Jesusworte nach Didachè 1,3b–2,1* (55–76); M. Petrocchi, *Al di là del senso storico: il simbolismo delle piante in Rabano Mauro* (77–85); M. Simonetti, *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Matthaeum* (87–97); B. Studer, *Ea specie videri quam voluntas elegerit non natura formaverit* (99–123). Recensioni (125–132). Schede, a cura di G. Otranto (133–145). Apuliae res: R. Caprara, *Una epigrafe cristiana da Massafra* (147–154); C. D'Angela, *Lucerne tardo-antiche e cristiane di Taranto* (155–171). Nota bibliografica, a cura di C. Carletti (173–174).

COMMUNICATION

L'INVENTAIRE GÉNÉRAL DES CITATIONS PATRISTIQUES DE LA BIBLE GRECQUE (III)

Ce rapport de travail fait suite à deux autres (*Vig. Christ.* 25 [1971] 157–160; 26 [1972] 313–318) sans les répéter. L'inventaire des citations progresse donc favorablement, bien que ce soit encore trop lentement au gré de ses utilisateurs actuels ou à venir. J.M. Szymusiak met la dernière main à la liste des milliers d'oeuvres à dépouiller: toutes celles jusqu'à Photius inclus qui portent un nom d'auteur (exact ou non) et un certain nombre d'*anonyma* divers, surtout anciens. Le nombre des citations ou

allusions repérées doit maintenant approcher de 200.000: c'est déjà un résultat appréciable puisqu'on peut estimer *grosso modo* à 400 ou 500.000 le total de celles qui sont à recueillir. Ces résultats, pour l'année de travail dont rend compte le présent rapport, ont été obtenus grâce à la compétence et au dévouement, souvent bénévole, d'une quarantaine de collaborateurs, parmi lesquels les membres du *Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques* (= CADP) et les chercheurs qui travaillent au compte de la *Novi Testamenti Græci Editio Maior critica* (= NTG).

La liste ci-dessous ne fait que compléter et mettre à jour les indications données dans les listes précédentes, sans répéter celles qui sont restées valables. Ces indications sont données selon l'ordre alphabétique latin des noms d'auteurs et des titres d'œuvres. Quand un nom d'auteur n'est pas suivi de la mention de ses œuvres, il s'agit des *opera omnia etiam dubia vel spuria*. Quand des œuvres sont mentionnées, les *dubia vel spuria* ne sont généralement pas distinguées des *authentica*. Le nom des auteurs ou le titre des œuvres dont le dépouillement est en cours ou réservé sont indiqués entre parenthèses; l'absence de parenthèses signifie que le dépouillement est achevé. La liste indique les noms des chercheurs qui ont assuré, assurent ou se réservent le dépouillement; les initiales de leurs prénoms et «l'indicatif» de leur nationalité ne sont mentionnés qu'une seule fois.

Pour *toutes* les œuvres dont le dépouillement est indiqué comme achevé par cette liste ou les précédentes il existe des listes complètes de références des citations bibliques (dans l'ordre du texte patristique où elles se trouvent) au CADP (Palais Universitaire, F–67000 Strasbourg). Le fichier microphotographique du CADP contient par ailleurs près de 100.000 fiches (grec et latin; surtout pour les trois premiers siècles) rangées dans l'ordre des livres, chapitres et versets de la Bible. Pour toutes les œuvres dépouillées au compte de NTG, il existe des fiches sur papier à l'*Institut für nt. Textforschung* (D–44 Münster/Westf., Am Stadtgraben 13–15). Toute cette documentation est à la disposition de ceux qui éditent, traduisent ou étudient les œuvres patristiques en question.

En dehors des œuvres signalées dans nos rapports comme dépouillées ou réservées, toutes les œuvres des neuf premiers siècles conservées en grec, au moins fragmentairement, sont disponibles; certaines des œuvres réservées peuvent aussi, à l'occasion, redevenir libres. C'est dire que les responsables de l'inventaire et ses utilisateurs actuels ou futurs seront très reconnaissants à tous ceux qui proposeront ou découvriront de nouvelles collaborations, fussent-elles limitées.

L'inventaire des citations bibliques orientales non-grecques, de son côté, a fait des progrès appréciables.

Information et offres de collaboration: Jean Duplacy, Secrétariat Citations, 9 boulevard Voltaire, F–21000 Dijon.

ACAC. CÆSAR = P. Maraval — F, pour NTG. ACAC. CONST. = J. Voicu — ARG, pour NTG. ALEX. ALEXANDR. = A.M. Bellia — I, pour NTG. (ALEX. LYCOP. = Bellia). (ALEX. MONACH. = J. Fleury — F). ALYP. CONST. = Voicu. AMMON = Maraval. AMMONAS EREM. = Bellia. AMPHIL. ICON.: (*Contra hæret.* = E. Latteur — B, pour NTG); *Epist. synod.* = Latteur. ANAST. I ANTIOCH. = Voicu (præter: *Serm. fid. orthod.* = Idem). ANAST. SIN. = Voicu; C. Hannick — B, pour NTG (præter: *De s. festis*, *Quæst. respons.* = Voicu). ANDR. CRET.: *Fragm. de Eucharist.* = Hannick.

ANONYMA: *Catena in Jac.* (Cramer) = Hannick. *Evang. Ebion.* = CADP. *Hist. mon. Aegypt.* = W. Lackner — A. *Pachom. vitæ* I–IV, VI = Maraval.

ANTIOCHUS MON. = G. Valayer — F. PS. ANTON. MAGN. = Bellia. APOLLIN. LAODIC.: (*Fragm. in Rom.* = Latteur). ARIST. ATHEN.: (reliqua opera = CADP). ARSEN. ANACHOR. = Bellia. ASTER. AMAS. = Latteur. ATHAN. ALEX.: (*Adv. Arian.* = J.B. Sauer — USA); *Apol. c. Arian.* = Sauer; *Epistulæ* omnes (Bellia; Sauer; D. Yubero — E) præter *Ad Epictet. et Festal.*; (*Ad Serap.* = C. Vallet — B); *Hist. Arian.* = Bellia; *In Psalm.* = Valayer; *Vit. Anton.* = Yubero. ATTIC. CONST. = Voicu; G. Schmalzbauer — A, pour NTG.

(BARSAN. et JOH. = A. Stoven — F). BAS. ANCYR. = C. Spicq — F. BAS. CÆSAR. (authentica): omnia opera præter (*Adv. Eunom. I–III* = B. Sesboué — F; *Epistulæ* reliquæ = D. Jacquemet — F; *Moralia* = M. Claes — B). BAS. CÆSAR. (dubia): *Epitim. 24–26* = Claes; (*Hom. de orig. homin.* = R. Berger — F). PS. BAS. CÆSAR.: *Adv. Eunom. IV–V* = Latteur; *Hom. Incarn. Dom.* = Hannick; *Hom. Spir. S.* = Latteur. BAS. SELEUC.: opera omnia præter: *Sermon. 1–41* et *in Lazar.*, (*Serm. in Resurr.* = Latteur, *Vit. Thecl. II* = C. de Rohan-Chabot).

PS. CLEM. ROM.: omnia præter (*Epist. ad virgin.* = Maraval). CONSTANTIN. DIAC. CONST. = Voicu. CORNEL. ROM. = CADP. (COSMAS HIEROS. = Fleury). COSMAS INDIC.: *Topograph. I-V* = Schmalzbauer; Valayer. CYR. ALEX.: (*De ador. et cultu* = Valayer); *De Incarn. Unigen.* et *Epist. pasch.* = Valayer; *Explan. in Luc.* = G. Lattke — D, pour NTG et

Valayer. CYR. HIEROS.: omnia opera præter (*Catech. myst.* = G.A. Weir — Zaïre).

DID. ALEX.: opera omnia præter (*Comm. Eccles.* = W. Bienert — D, *Comm. Psalm.* Toura et *3 fragm.* = Maraval). DIODOR. TARS. = Latteur. DION. ALEX.: fragm. omnia in Eus. Cæsar., *Hist. eccl.* = CADP. DION. CORINTH. = CADP.

PS. EPIPH. CONSTANT.: *De divin. inhuman.* = R.A. Kraft — USA. EUDOX. CONST. = Voicu. EULOG. ALEX. = Schmalzbauer. EUNOM. CYZ. = Voicu. (PS. EUSEB. ALEX. = Bellia). EUS. CÆSAR.: opera omnia præter: (*Comm. Psalm. 1–118 Pitra* et *Comm. Ps. 37* = P. Miscampbell — EIR; *Contra Marc.* et *De eccl. theol* = T.E. Pollard — NZ; *Demonstr.* et *Præpar. evang.* = R. Daut — D, pour NTG), *Laud. Const.*, (*Quæst. evang.* = Miscampbell), *Vit. Const.*, (*Vit. proph.* = Miscampbell). EUSTRAT. CONST., EUTYCHES, EUTYCH. CONST. = Voicu EVAGR. PONT.: *De malign. cogit.*, *De orat.*, *Paræn. ad monach.*, *Tract. ad Eulog.*, *Tract. de spir. mal.* = A. Stoven — F.

FLAVIAN. CONST. = Voicu. (GREG. ANTIOCH. = Maraval) GREG. NAZ.: opera omnia præter *Epistulæ* GREG. NYSS.: opera omnia præter (PS. GREG., *Serm. Annunt. I* = Hannick). GREGOR. THAUM.: (reliqua opera = J. Lee — AUS et Maraval).

(HADRIANUS = Latteur). HESYCH. HIEROS.: *Evang. conson.*, *Hom. Hypap. I*, *Hom. s. Maria Deipar. I–II* = Latteur, (*Hom. s. Pascha I–II* = Latteur). HESYCH. SINAIT. = Latteur. HIPP. ROM.: *In s. Theoph.* = CADP, (reliqua opera = CADP). HYPERECHIUS = M.P. Laviolette — B, pour NTG.

(JOH. BERYT. = Latteur). JOH. CHRYS. (authentica): *Hom. in Gal.*, *Eph.*, *Phil.* = J.M. Leroux — F., *Hom. de pœnit. 1–4.6* = Voicu JOH. CHRYS. (dubia): (8 hom. = Voicu). PS. JOH. CHRYS.: (5 hom. = Voicu, Latteur). (JOH. CLIM. = J. Montull — E). (JOH. MOSCH. = Fleury). JOSIPPUS = Maraval.

LEONT. HIEROS. = Maraval. (LEONT. PRESB. CONST. = Latteur). PS. MACAR. AEGYPT.: opera omnia præter (*Hom. spirit.* Mariott = Latteur). MARCELL. ANCYR.: *De s. Eccles.*, *Serm. major de fid.* = Latteur. MARC. EREM.: *Adv. Nestor.* = Schmalzbauer. MAXIMIN. CONST., MENAS CONST. = Voicu.

PS. NECTAR. CONST. = Voicu. NIL. ANCYR.: *Ad Agath. mon., De monast. exerc., Orat. in Albian.* = Laviolette; (reliqua opera = Laviolette, R. Riedinger — D). OECUMEN.: (*Comm. ep. Paul.* = Latteur), *Comm. ep. Jac* = Hannick. ORIGEN.: opera omnia præter: (*Comm. in Jo. XIII...* = C.M. Blanc — F, aliqua fragm. = CADP).

PS. PACHOM. = Bellia. PAUL. SILENT. = Voicu. PETR. II ALEX. = Bellia. PHIL. CARPAS. = Maraval. PHOTIUS: *Bibliotheca* = Schmalzbauer; *Comm. in Mt.* = Hannick; *Epistulæ* omnes = Smalzbauer. PROCOP. GAZ.: *Comm. Octateuch.* et *Prov.* = Valayer; *Epistulæ* (*Garzya/Lœnertz*) = Hannick. RHODON = CADP.

SERAP. THMUIT.: opera omnia præter: (*Contra Manich.* = Paramelle; *Eucholog.* = M. Mees — D), *Epist. 23 fragm., Hom. de virgin.* SEVER. GAB.: (*Hom. de pœnit.* Aldama 395 = Voicu). SOCRATES: Schmalzbauer. SOPHRON. HIEROS.: (opera omnia recte edita in Migne, P.G. 87/3 = Fleury).

THEOD. CYR.: *Epistulæ* (Sirmond) 1–95 = J.M. Delmer — B; *Hist. relig., Interpr. XIV epist. Paul* = B. Salucci — I, pour NTG; *Interpr. XII proph. min.* = R. Hanhart et alii — D; *Orat. de carit* = Salucci, (reliqua opera = diversi) præter *Contra Jud., Epist. concil. 1. 3. 4, Hom. Chalced.* THEOD. MOPS.: (*Comm. 1–2 Cor., Hebr., epist. Paul. min.* = Latteur). (THEODOR. SYNCELL. = Schmalzbauer). THEOPHIL. ALEX. = Bellia. TIMOTH. HIEROS. = Maraval.

Dijon, le 16 avril 1973 JEAN DUPLACY